ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 67 · 1983

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 67

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 67 · 1983

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke werden erbeten an:
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

©Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983
Alle Rechte vorbehalten
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.
Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.
Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Leuven. Printed in Belgium

ISBN 3-447-2360-0

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter VII

Abkürzungen VIII

EDMUND BECK
Der syrische Diatessaronkommentar zu Jo. I 1-5 1

DAVID D. BUNDY
The Peshitta of Isaiah 53:9 and the Syrian Commentators . . . 32

G. J. REININK
Der Verfassername »Modios« der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios 46

WOLFGANG FAUTH
Arbath Jao. Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen oder apokryphen Schriften des christlichen Orients 65

BRIAN MCNEIL
The Odes of Solomon and the Scriptures 104

MICHEL BREYDY
Abraham Ecchellensis et la collection dite (Kitab) al Huda . . . 123

GETATCHEW HAILE
The Homily of Zär'a Ya'əqob in Honour of St. John the Evangelist, EMML 1480, ff. 48r-52v 144

VICTOR H. ELBERN
Plastische Kreuzkompositionen an mittelalterlichen Sakralbauten Armeniens und ihr ikonologisches Verständnis (mit 8 Abb.) . . . 167

JOHANNES MADEY
The Eastern Churches in India. A Chronicle, 1977-1982 185

MARTINIANO PELLEGRINO RONCAGLIA
Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus libanesischen Druckereien 204

MITTEILUNGEN

HUBERT KAUFHOLD, Einige ergänzende Bemerkungen über Abraham Šekwānā 208

MANFRED KROPP, Zwei äthiopische Handschriften aus der Sammlung Rehm in St. Bonifaz (München-Andechs) (mit 2 Tafeln) 212

C. DETLEF G. MÜLLER, V. Nubiologisches Colloquium in Heidelberg vom 20. bis 25. September 1982 218

JULIUS ASSFALG, IV. Symposium Syriacum und II. Symposium on Christian Arabic 221

Personalia (J. Aßfalg) 221

Totentafel (J. Aßfalg) 221

Besprechungen:

M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, vol. I, Bruxelles 1978 (W. Gessel) 222

Mar Aprem, Teach Yourself Aramaic, Trichur (Kerala/Indien) 1981 (H. Kaufhold) 223

Bairu Tafla, Ethiopia and Germany ... 1871-1936, Wiesbaden 1981 (M. Kropp) 223

P. Marrassini (Ed.), Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes l'Orientale, Firenze 1981 (M. Kropp) 225

J. Hartmann, Amharische Grammatik, Wiesbaden 1980 (B. M. Weischer) . . 227

H. W. Lockot, Bibliographia Aethiopica: Die äthiopienkundliche Literatur des deutschsprachigen Raumes, Wiesbaden 1982 (B. M. Weischer) 228

H. Rohrbacher, Materialien zur georgischen Bibliographie: deutsches Schrifttum, Bonn 1981 (H. Kaufhold) 228

Dorothee Renner, Die koptischen Textilien in den Vatikanischen Museen, Wiesbaden 1982 (Kl. Wessel) 229

Dorothee Renner, Die Textilien in der Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen, Wiesbaden 1982 (Kl. Wessel) 229

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstr. 95/IV, 8000 München 40.
Prof. Dr. P. EDMUND BECK OSB, Abtei, 8354 Metten.
Prof. Dr.Dr. MICHAEL BREYDY, Käulchensweg 38, 5000 Köln 91.
Dr. DAVID D. BUNDY, Groenstraat 16/4, B-3030 Heverlee – Belgique.
Prof. Dr. VICTOR H. ELBERN, Ilsensteinweg 42, 1000 Berlin 38.
Prof. Dr. WOLFGANG FAUTH, Erfurter Straße 22, 3400 Göttingen.
Prof. Dr. WILHELM M GESSEL, Lützowstraße 6, 8000 München 60.
Dr. GETATCHEW HAILE, Hill Monastic Manuscript Library, Saint John's University, Collegeville, Minnesota 56321, USA.
Dr.Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15, 8000 München 80.
Dr. MANFRED KROPP, Freiherr-vom-Stein-Straße 30, 6836 Oftersheim.
Dr. JOHANNES MADEY, Kleinenberger Weg 13, 4790 Paderborn.
Dr. BRIAN MCNEIL CRV, Cas. Post. 91, I-00010 Tor Lupara (Roma).
Prof. Dr. C. DETLEF G MÜLLER, Alte Straße 24, 5480 Remagen.
Dr. G J REININK, Instituut voor Semitistiek, O. Boteringestraat 43, NL-9712 GD Groningen.
Prof. Dr. MARTINIANO PELLEGRINO RONCAGLIA, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Rue Hussein Beyhum, B.P. 2988, Beirut/Libanon.
Dozent Dr.Dr. BERND MANUEL WEISCHER, Brüggenfeld 16, 4740 Oelde.
Prof. Lic.Dr. KLAUS WESSEL, Nadistraße 18/V, 8000 München 40.

ABKÜRZUNGEN

AnBoll	=	Analecta Bollandiana
Bardenhewer	=	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I^2 1913, II^2 1914, III^3 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	=	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	=	Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BKV^2	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	=	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CChr. SL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ff.
ChrOst	=	Der christliche Osten
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	=	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	=	Dictionnaire de théologie catholique
EI	=	The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ^{2}1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS	=	F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970ff.
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	=	B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThS	=	Journal of Theological Studies
LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche (^{2}1957ff.)
MUSJ	=	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrA	=	Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	=	Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	=	L'Orient Syrien
OstkSt	=	Ostkirchliche Studien
PG	=	P. Migne, Patrologia Graeca
PL	=	P. Migne, Patrologia Latina
PO	=	Patrologia Orientalis
POC	=	Proche-Orient Chrétien
PTS	=	Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ^{3}1896-1913)
REA	=	Revue des Études Arméniennes
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (^{3} 1957ff.)
ROC	=	Revue de l'Orient Chrétien
RRAL	=	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThWNT	=	G. Kittel †—G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	=	Vigiliae Christianae
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	=	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

EDMUND BECK

Der syrische Diatessaronkommentar zu Jo. I 1-5.

Der Ephräm dem Syrer zugeschriebene Kommentar zum Diatessaron lag bis vor kurzem nur in einer armenischen Übersetzung vor, zu der G. Mösinger im Jahr 1876 eine lateinische Übersetzung lieferte und deren Text L. Leloir 1952 in CSCO vol. 137/arm. 1 edierte, zusammen mit einer neuen lateinischen Übersetzung in CSCO vol. 145/ arm. 2. L. Leloir wurde dann von A. Chester Beatty beauftragt, den von ihm aufgefundenen syrischen Text des Kommentars zu veröffentlichen. Dies geschah, wieder mit einer lateinischen Übersetzung, in Chester Beatty Monographs No. 8 (Dublin 1963). Die syrische Handschrift weist, wie Leloir im Vorwort ausführt, große Lücken auf, so daß fast nur die Hälfte des armenischen Textes nun auch im syrischen Original vorliegt.

Erster und zweiter Abschnitt

Eine Lücke findet sich auch gleich zu Anfang des Kommentars, der bekanntlich mit dem johanneischen Prolog beginnt. Diesen will ich im Folgenden sachlich und sprachlich mit Stellen aus den von mir edierten Werken Ephräms beleuchten. Daß hier der erste Abschnitt des ersten Kapitels (nach der Gliederung des Textes, die Leloir in der Edition des Textes und in seiner Übersetzung sowohl des armenischen wie des syrischen Textes durchgeführt hat) im Syrischen fehlt, wiegt nicht schwer. Denn dieser erste Abschnitt hat nur einleitenden Charakter. Er beginnt mit der Frage: quare induit Dominus Noster carnem? In der Antwort darauf erscheint die ephrämische Begründung: sumpsit igitur Dominus Noster haec (eadem) arma, quibus vicerat adversarius ... atque descendit ad proelium certaminis et carne quam ex muliere (acceperat) vicit ... (Leloir, p. 2,9ff.). Man vergleiche dazu Hy. de paradiso 12,6: »Es kam aber der Athlet, der andere, der nicht unterliegt, und legte jene Waffenrüstung (*zaynâ*) an, in der Adam besiegt wurde«. Und Hy. de fide 24,1: »Mit der Waffe (*zaynâ*) des unterlegenen Athleten siegte unser Herr. Er legte den von Adam und David (ererbten) Körper an, damit der Böse durch jenen Körper, den er unterliegen ließ, erniedrigt werde«.

Im zweiten Abschnitt beginnt der eigentliche Kommentar mit dem Zitat von Jo. 1,1. Auch hier fehlt noch im syrischen Text der erste Satz, den Leloir nach dem Armenischen so wiedergibt: »A principio« ait (evangelista) »erat Verbum«. (Hoc dixit) ut manifestaret quod, sicut verbum cum dicente[1] suo, (ita Verbum) socius est cum genitore suo in omnibus operibus et[2] in eo est et extra eum est. Auch die anschließenden Worte des nächsten Satzes fehlen noch im syrischen Text. Sie sind aber leicht nach dem Armenischen zu ergänzen mit: Et ut intelligas. Hier setzt dann das Syrische ein: *d-âf ʿad lâ tetmallal melltâ (hī)*[3] *ītēh* = »daß auch bevor das Wort gesprochen wird, dieses (Wort) existiert«. Der Kommentar scheint mir hier zu dem zitierten: »In[4] principio erat verbum« auch schon das folgende: »et verbum erat apud deum« hinzuzunehmen, durch das der Eindruck eines absoluten Nebeneinander von Logos und Gott entstehen könnte, gegen den der Kommentar die Existenz des Logos antinomisch mit dem »in und außerhalb von Gottvater« angab.

Nun könnte die Wendung, daß das Wort, schon bevor es gesprochen wird, existiert, an ein Nacheinander von *logos endiathetos* und *prophorikos* erinnern. Daß davon hier nicht die Rede ist, zeigt der Schluß des Satzes, welcher lautet: »(Damit du einsiehst, daß auch bevor das Wort gesprochen wird, dieses existiert), siehe in Zacharias sprach es ohne die Lippen durch die Schrift«. Dieses erklärende Beispiel verrät, daß es dem Kommentator darum ging, das ausgesprochene Wort, also den aus Gott hervorgegangenen Logos, den Logos extra eum, zugleich auch als den innergöttlichen Logos (in eo) hinzustellen. Denn das Beispiel will offenbar zeigen, daß das Aussprechen des Wortes nichts wesenhaft Neues hinzufügt, da es ja auch durch die Schrift ersetzt werden kann. Man übersetzt auch wohl das syrische: *ʿad lâ* hier besser wörtlich mit »während (in der Zeit da) es nicht gesprochen wird« als mit »bevor«, das falsch gedeutet werden könnte[5].

Der Kommentar fährt fort, indem er kurz für den Logos des Prologs aus dem Begriff des Worts zwei Einzelheiten herausstellt. Die erste spricht vom Logos als dem Offenbarer der Geheimnisse Gottes, gewonnen aus dem Vergleich mit dem menschlichen Wort, in den folgenden Worten:

1 Ich wähle die Lesart der armenischen Hs B gegen das genitore der anderen, weil es den Vergleich viel besser zum Ausdruck bringt Es liegt ihm wohl das syr *âmōrâ* zugrunde, das im 4 Abschnitt erscheint und das Leloir sowohl in der Übersetzung des armenischen wie des syrischen Textes mit pronuntiator wiedergibt.

2 Auch hier folge ich der arm Hs B

3 Die von Leloir hier angegebene kleine unlesbare Stelle erganze ich mit einem das Subjekt betont wiederholenden *hi*

4 Statt des arm »a principio« hat der syr Text im folgenden das gewöhnliche »in principio«

5 Vgl dazu gerade auch aus dem Kommentar in S. 228,17 den Satz: »(Christus speiste mit den Jüngern) *ʿad lâ mestleq*«, wo auch die Übersetzung »in der Zeit, da er (noch) nicht aufgefahren war« m E. besser ist als die mit »bevor« (er auffuhr)

»Und ferner: verborgene Dinge (*kasyâtâ*) wurden durch ihn (den Logos) geoffenbart, wie durch das (menschliche) Wort die Geheimnisse des Herzens (*stirâtâ d-lebbâ*) erkannt werden«. Der Vergleich ist klar. Bei den »Geheimnissen des Herzens« drängt sich der Psalmvers 43,22 auf: ipse (deus) enim novit abscondita cordis, wo allerdings die Peš für das gr. τὰ κρύφια τῆς καρδίας ein erklärendes *maḥšbâtâ d-lebbâ* = »die Gedanken des Herzens« hat. Das *ta kryphia* entspricht dem *kasyâtâ*, mit dem der zweite Ausdruck, nämlich *stirâtâ*, in Hy. de ecclesia 30,13 völlig parallel und gleichbedeutend für die Geheimnisse der Person Christi steht.

Die mit »und Paulus bezeugt« anschließende biblische Belegstelle dafür, daß der Logos der Offenbarer ist, lautet syrisch: *râzeh d-alâhâ Mšiḥâ hū d-beh etglī kulhēn kasyâtâ d-ḥekmtâ w-d-īda'tâ* = mysterium dei Christus est, per quem revelata sunt omnia abscondita sapientiae et scientiae. Die direkte Gleichsetzung Christi mit dem mysterium dei findet sich in einer Variante zu Col. 2,2 mit dem Text: (εἰς ἐπίγνωσιν) τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός. Die Peš (Mossuler Ausgabe) hat hier eine andre Variante, nämlich: (*l-sukkâlâ d-īda'teh*) *d-râzâ d-alâhâ abâ w-da-Mšiḥâ* = τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ. Der Verfasser unseres Kommentars geht offenbar nicht von dieser Form der Peš aus, sondern von einer mit der ersten Variante verwandten Form.

Auf das »Mysterium Gottes ist Christus« folgt im Zitat: *d-beh etglī kulhēn kasyâtâ d-ḥekmtâ w-d-īda'tâ*. Davon findet sich das *etglī* in Col. 1,26. Hier sagt Paulus zunächst, daß es sein Dienst sei: πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων, = Peš: *d-eštamlē mellteh d-alâhâ, râzâ haw da-mkassay hwâ men 'âlmâ*, wo man also auch indirekt die Gleichsetzung von Logos (*melltâ*) und mysterium (*râzâ*) finden konnte. Daran schließt das *etglī* in den Worten: νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ = Peš: *hâšâ dēn etglī l-qadīšaw*. Subjekt zu diesem *etglī* ist hier unmittelbar *râzâ* (mysterium), während im Zitat des Kommentars dafür der Plural: *kulhēn kasyâtâ d-ḥekmtâ w-d-īda'tâ* eintritt, was wieder aus Col. 2,3 stammt. Denn es entspricht dem hier an »*Christos*« bzw. »*Christū*« anschließenden Relativsatz: ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι = Peš: *haw d-beh kasyân kulhēn sīmâtâ d-ḥekmtâ w-d-īda'tâ*. Das Zitat des Kommentars ist daher ein Konglomerat aus Col 2,2 und 1,26, mit einem klaren Hinweis auf eine Sonderlesung in 2,2, für die im Nestleapparat als Vertreter D* Aug; h^{84} genannt werden.

In einem anschließenden zweiten Punkt will der Kommentar schon aus dem Begriff des Wortes die Personalität des Logos gewinnen. Dabei geht er dazu über, das *melltâ* nicht nur in der allgemeinen Bedeutung von Wort, sondern auch in der von Logos femininisch zu konstruieren, in Übereinstimmung mit dem durchgängigen Sprachge'rauch Ephräms und im Gegensatz zu

den Zitaten aus Jo. 1 mit dem Maskulinum, das nicht nur die Peš, sondern auch die VS aufweist. Der in Frage kommende Satz des Kommentars lautet: *mellṭâ dēn lâ metmallēlâ d-lâ b-ṣūrtâ* = »das Wort nun wird nicht gesprochen außer von einer Gestalt«. Diese Übersetzung des schwierigen Satzes muß sprachlich begründet werden. Sie gibt *d-lâ* nicht mit »ohne« wieder, sondern setzt es einem *ellâ* = »außer« gleich. Daß das sprachlich möglich ist, zeigt Hy. de fide 6,2, wo für ein *d-lâ* als gleichbedeutende Variante ein *ellâ* erscheint in dem Satz: *d-lâ* (Var: *ellâ*) *yaldeh d-Kasyâ layt da-ḥzây l-Kasyâ*. Der Sinn des Satzes wird richtig nur wiedergegeben mit: »außer dem Sohn des Verborgenen (Gottes) hat niemand den Verborgenen gesehen«. Denn ein »ohne den Sohn« ergäbe einen Sinn, den Ephräm anderweitig ablehnt; denn nach ihm schauen weder die Engel noch die Seligen in der visio beatifica durch den Sohn (voll) den Vater, sondern immer nur allein der Sohn[6].

Nun zu dem zentralen Begriff von *ṣūrtâ* = Form, Gestalt. Dieses *ṣūrtâ* erscheint bei Ephräm als Bezeichnung der äußeren Form eines Lebewesens, eines Tieres sowohl wie vor allem die des Menschen und auch der Engel. So heißt es in CNis 48,4 vom Stab des Aaron, daß er »plötzlich Augen gewann. Und wenn jener (Stab) gegen seine Natur Gestalt (*ṣūrtâ*) und Leben gewann, um wie viel mehr wird dann die naturgemäße Gestalt (*ṣūrtâ d-bakyâneh*) des (menschlichen) Körpers (bei der Auferweckung) schön sein«. In Hy. de paradiso 15,15 ist dann die Rede von der *ṣūrtâ* des Satans, die unsichtbar sei. Und Hy. de fide 55,5 fordert auf: »Zeig uns die Natur der himmlischen (Engel): *ṣalmeh d-Mīkâ'īl w-ṣūrteh d-Gabri'īl* =»das Bild eines Michael und die Gestalt eines Gabriel«, eine Aufforderung, die nicht deswegen unerfüllbar ist, weil sie keine Gestalt hätten, sondern nur deswegen, weil, wie es in Hy. de fide 26,3 heißt: »zu verborgen für uns die Naturen der Seraphim sind ... wie die sechs Flügel ihm angeschaffen sind«. Denn bei einer derartigen Beschreibung der Gestalt von Engeln in der Schrift bleibt die Frage offen, ob sie Wirklichkeit ist oder nur Bild. Das gilt nun auch von der Geistigkeit Gottes und der göttlichen Personen. Denn diese Geistigkeit Gottes übertrifft zwar wesenhaft die der Engel. Doch bleibt Ephräm bei der Aussage, daß auch Gott ein *qnōmâ* mit *sâkâ* besitzt. Bei den Engeln bilden das *qnōmâ*, das Substrat, die beiden höchsten Elemente, Luft und Feuer, und *sâkâ* (Grenze) ist ihre festumgrenzte Form. Bei Gott überwindet zwar Ephräm, im Gegensatz zu Tertullian, den stoischen Materialismus, der hier zugrunde liegt, indem er Gott über alle geschöpflichen (die Engel miteingeschlossen) Kategorien stellt, schreibt aber dann auch Gott noch ein *qnōmâ* mit *sâkâ* zu, wobei das göttliche Substrat für ihn ein volles

6 Vgl Ephrams Psychologie und Erkenntnislehre in CSCO subs 58, S 154ff

Geheimnis sein mußte. Die Antinomie, in der eine begrenzende Form zu der auch von Ephräm betonten Grenzenlosigkeit Gottes steht, weiß er dagegen einigermaßen zu erklären durch die Übernahme des philonischen Satzes, daß Gott sein eigner Raum sei, was den Sinn hat: Gott ist von nichts außer ihm begrenzt, er begrenzt sich selber[7]. Damit ist auch die Möglichkeit einer *ṣūrtâ* beim Logos gegeben[8].

An das damit erklärte Sätzchen des Kommentars, daß das Wort von einer (personhaften) »Gestalt« gesprochen wird, ist ein zweites angehängt, das, eingeleitet mit einem *meṭul dĕ* = »weil«, die aus dem bloßen Begriff des Wortes gewonnene Erkenntnis biblisch aus dem Prolog selber erhärtet. Dieses zweite Sätzchen lautet: *kyânâh d-melltâ īlīdtâ hī*. Es bietet sprachlich Schwierigkeiten. Man kann daran denken, das *hī* in *hū* zu korrigieren. Aber damit ist die Übersetzung, die Leloir sowohl für den armenischen Text wie auch für den syrischen gibt, nämlich: quia natura verbi generata est, noch nicht möglich geworden. Man müßte dazu auch noch *īlīdtâ* in *īlīdâ* (bzw. in *īlīd*) korrigieren. Ich halte dafür, daß *melltâ īlīdtâ hī* zusammengehört und zu übersetzen ist: »das Wort (des Prologs) ist ein gezeugtes (geborenes)«. Die Form des status emphaticus im Prädikat ist durchaus möglich. Ich zitiere als Beispiel Hy. c. haer. 25,9: *estabrat urḥâ špītâ da-mdawwadtâ hī* = »der glatte Weg (der Orthodoxie) wurde für einen verwirrten gehalten«. Es bleibt die Schwierigkeit des vorangehenden *kyânâh*, das bei meiner Auffassung isoliert wird. Entweder ist hier im Text etwas ausgefallen oder man ergänzt gedanklich: »denn (für) seine (= des Logos) Natur (gilt): das Wort ist ein gezeugtes (*īlīdtâ*)« d.h. ein *yaldâ* = Kind (Sohn) Gottes. Dieses *yaldâ* erscheint wirklich im anschließenden Satz und parallel dazu ein damit identisches *brâ* = Sohn. Daran ändert auch nichts, daß in dem hier folgenden Schriftbeleg, in Jo. 1,18, ein *iḥīdâ* = unigenitus steht; denn dies ist mit *yaldâ* und *brâ* gleichbedeutend. Ich bleibe daher bei meiner Auffassung des dunklen Satzes.

Der Kommentar fährt fort: *wa-b-hâdē baddeq ʿal nafšeh d-lâ hwâ ītyâ ellâ yaldâ w-lâ abâ ellâ brâ* = und damit tat er von sich kund, daß er nicht *ītyâ* sondern *yaldâ*, nicht Vater sondern Sohn ist«. Das *ītyâ* = »der Seiende« ist der ephrämische Begriff, der aus einer Polemik gegen den bardaisanischen Plural *ītyē*, seine ewigen mythologischen Elemente, gewonnen und mit Berufung auf das mit *ītyâ* gleichgesetzte *ho ōn* von Ex. 2,14 mit dem Namen Yahwe und seiner absoluten Einzigkeit verbunden wurde. Christlich gewinnt

7 Vgl. dazu CSCO subs. 58, S. 154ff. Von dem *qnōmâ*, das auch im Kommentar Abschnitt 5 erscheint, wird noch ausfuhrlich die Rede sein

8 Der damit heraufbeschworenen Gefahr eines Tritheismus begegnet Ephräm mit seiner primitiven Formel, daß hier drei einer sind Auch davon wird noch im letzten Abschnitt die Rede sein

dieses *ītyâ* die Bedeutung des Vaters, der in der Heilsökonomie durch Sohn und Geist sich als Trinität offenbart. *ītyâ* bleibt dabei exklusiv singularisch auf Gottvater beschränkt, während *alâhâ* auch von Sohn und Geist ausgesagt werden kann, ohne daß es auch hier zu zwei (drei) Göttern käme. Dieses *ītyâ* hat man genau so wie im Kommentar in Hy. de fide 6,2 in dem Satz: »Durch den Sohn (*yaldâ*) wurde sichtbar der unsichtbare *ītyâ* (= Gottvater)«. Und in Sermo de fide 5,93-106 ist davon die Rede, daß wer den Sohn erforschen möchte, zuvor seinen Vater erforscht haben müßte. Dazu heißt es: »Wirst du jenen *ītyâ* (= den Vater) ermessen, dann hast du den Sohn ermessen, der aus seinem Schoß ist. Wenn du den Vater ermessen kannst, dann kannst du auch seinen Eingebornen (*iḥīdeh*) ermessen. Du versagst aber vor dem *ītyâ* und kannst auch nicht seinen Sohn fassen«.

Daß hier gegen Schluß an die Stelle von Sohn (*brâ* = *yaldâ*) das *iḥīdâ* tritt, führt uns zurück zum Kommentar. Denn hier folgt nun das Zitat der beweisenden Bibelstelle, wo, wie schon kurz erwähnt, dieses *iḥīdâ* erscheint in den Worten: *emar gēr d-alâhâ da-mtom nâš lâ ḥzây iḥīdâ d-men ʿubbeh d-abū(h)y baddeq ʿlaw* = denn (der Evangelist) sagt: »Gott, den keiner je gesehen hat, der Eingeborne, (der) aus dem Schoß seines Vaters (ist), hat von ihm kund getan«. Das ist Jo. 1,18 in einer Form, die mehr auf der Seite der VS als der Peš steht. In der VS lautet der Satz: *l-alâhâ men mtom nâš lâ ḥzây. iḥīdâ brâ d-men ʿubbeh d-abū(h)y hū ešta˝ī lan.* Das Zitat des Kommentars weicht davon ab in dem Fehlen der überflüssigen Akkusativpartikel *l-(alâhâ)* und in dem Plus des anschließenden Relativs *dĕ*, in dem Minus des wieder sprachlich überflüssigen *men* (*mtom*) und des auf *iḥīdâ* folgenden *brâ* (Sohn) und zum Schluß darin, daß im Kommentar für das *ešta˝ī lan* ein stark davon abweichendes *baddeq ʿlaw* steht. Davon noch im Folgenden. Zuvor sei auch die Form der Peš angeführt: *alâhâ lâ ḥzâ nâš men mtom. iḥīdâyâ alâhâ haw d-ītaw b-ʿubbâ d-abū(h)y hū ešta˝ī.* Die Peš hat also mit VS das Fehlen des Relativpronomens und das Plus des *men* (*mtom*), dann aber gegen VS und Zitat die Voranstellung des *lâ ḥzâ*. VS und Zitat stimmen auch in der Kurzform *iḥīdâ* (gegen Peš: *iḥīdâyâ*) überein.

Die wichtigsten Abweichungen des Zitats von Peš und VS liegen in den drei Punkten: erstens, sein Relativpronomen, das die zwei Sätze von Peš und VS in einen einzigen zusammenzieht. Zweitens: das *iḥīdâ* allein ohne das *brâ*, das VS, und ohne *alâhâ*, das Peš hinzufügt. Drittens: das *baddeq ʿlaw* des Schlusses anstelle des *ešta˝ī* der Peš, zu dem VS noch ein *lan* (nobis) hinzufügt. Das *ešta˝ī* ist das *exēgēsato* des griechischen Texts[9]. Zu dem dafür im Zitat eintretenden *baddeq ʿlaw* sei angefügt, daß in Jo. 16,25 in dem Wort des Herrn: sed palam de patre annuntiabo vobis (gr. *apangelō hymīn*) die Peš ein *ebaddeq lkōn ʿal abâ* hat, also genau die Wendung der

9 Für den griechischen Text und seine Varianten sei auf Nestles Apparat verwiesen.

Variante des Kommentars, während VS dafür das synonyme *eḥawwē* (*lkōn ʿal abâ*) einsetzt. Der Kommentar fügt an dieses Zitat aus Jo. 1,18 noch eine zweite johanneische Stelle, nämlich Jo. 16,27f. mit den Worten: *w-enâ men abâ nefqet etēt*. Das ist genau die Kurzform der VS, nur daß VS statt des einfachen *men* in Übereinstimmung mit der Peš ein *men lwât* hat.

Der noch folgende letzte Satz unsres zweiten Abschnitts des Kommentars weist einen Einwand gegen die Ewigkeit des Sohnes zurück, der ganz arianischen Ursprungs ist. Der Einwand, eingeführt mit einem: »Doch wenn du sagst«, lautet: *medem d-ītaw lâ metīled* = etwas, das ist, wird nicht gezeugt (geboren). Das ist nur dann verständlich, wenn man das *medem d-ītaw* im Sinn von *ītyâ* versteht und mit »ewig ist« übersetzt[10]. Das schon erklärte *ītyâ* (= der ewig Seiende) entspricht dem griechischen *agennēton*, das die Arianer zur Wesensbestimmung von Gott(vater) gemacht haben. Dem stellten sie den Sohn als *gennēmâ* (= *yaldâ*) gegenüber und fanden darin einen Wesensunterschied zu dem *agen(n)ētos* = *ītyâ* = Gottvater, weil nach ihrer Auffassung das *gennēma* (*yaldâ*) nicht gleich ewig mit dem *ītyâ*, dem ungewordenen ewig Seienden sein konnte. Die orthodoxen griechischen Theologen des ephrämischen Jahrhunderts haben die Schwierigkeit gedanklich behoben wie z.B. Gregor von Nazianz. Er sieht im Vater die *aitia* und im Sohn ein *aitiaton* und bemerkt dazu, daß beide zwar nicht *synanarchoi* (gleich ursachelos) wohl aber *synaïdioi* (gleich ewig) sein können, eine Gleichzeitigkeit, die bei Sonne und Licht zu sehen sei[11]. Der Grieche löst also die Schwierigkeit durch eine begriffliche Distinktion. Der Kommentar beläßt die Antinomie und beruft sich dagegen nur auf den Glauben an die Aussagen der Schrift mit den Worten: »(Damit) hast du die Schrift für lügnerisch erklärt, die (einerseits) *ītaw ḥwâ* (erat; Jo. 1,1) sagt und andrerseits: '(Der Eingeborne) aus dem Schoß des Vaters' (Jo. 1,18)«.

Der Kommentar wird noch einmal gegen die arianische Position sich wenden, ohne sie zu nennen, nämlich im 4. Abschnitt gegen das bekannte: erat quando non erat. Dort wird eine ephrämische Stelle zum Vergleich herangezogen werden. Aus ihr wird man sehen, daß auch bei Ephräm begriffliche Distinktionen wie die eines Gregor von Nazianz fehlen, nicht aber dessen Bild von Sonne und Licht, das im Kommentar unerwähnt bleibt.

10 Genau das gleiche *d-ītaw* wird im letzten Abschnitt wiederkehren

11 Vgl Ephrams Trinitatslehre in CSCO subs 62, S 17f

Dritter Abschnitt

Der Abschnitt beginnt wieder wie der vorangehende mit dem Zitat: *b-rēšīt ītaw hwâ melltâ* (in principio erat verbum). An das melltâ schließt sich hier die Warnung: »Verstehe aber nicht (*melltâ*) als ein gewöhnliches (*šḥīmtâ*) Wort und drücke es (so nicht) herab zu einem Laut (*qâlâ* gleich: lautgesprochenes Wort)! Ein (solcher) 'Laut' ist nicht im Anfang. Denn bevor es gesprochen wird, war es nicht und nach seinem Aussprechen ist es wiederum nicht. (Der Logos) war also nicht ein (solcher) 'Laut', jener, der das Gleichnis (*dmūtâ*) seines Vaters war und nicht ein Laut des Vaters, sondern sein Bild (*ṣalmeh*). Denn wenn dein Sohn, der aus dir gezeugt (geboren, syr: *etīled*) wurde, dir gleicht (*dâmē*), hat dann etwa Gott einen Laut geboren (*īlēd*) und nicht einen Gott? Denn wenn der Sohn der Elisabeth, der *qâlâ* (Laut = Stimme) genannt wurde, ein Mensch war, dann ist der Gott, der 'Wort' genannt wurde, Gott. Und wenn du sagen solltest: Wort wurde der Sohn genannt, dann wisse: auch Johannes, der 'Stimme' (*qâlâ*) genannt wurde, *ītaw (hwâ) ba-qnomâ* = war in Wirklichkeit (Mensch). Ebenso ist der Gott, der 'Wort' und 'Wort Gott' genannt wurde, Gott«.

Dazu folgende Erklärungen. Für das »verstehe (aber nicht)« steht im Syrischen zunächst nur das Verb *šmaʿ* = hören. Daß dieses *šmaʿ* aber auch die Bedeutung »verstehen(d hören)« haben kann, das zeigt klar Hy. de fide 62,8, wo Ephräm gegen die Arianer mit den Worten polemisiert: »Wer würde unter dem Namen 'Kind' 'Knecht' verstehen (*ṭâʿem*) und unter dem Namen 'Sohn' 'Geschöpf' ... (Wenn das geschieht) *b-hefkâ meštamʿin šmâhē d-kulmedem* = dann würden die Namen aller Dinge verkehrt verstanden«. Also *šmaʿ* = *ṭʿam*!

Wichtiger ist der Begriff: *qâlâ*. Dieses syrische Wort hat die Weite der Bedeutung des lateinischen vox. Es kann den Laut der Tiere und des Menschen, des sprechenden wie des singenden, haben und auch den Laut von Musikinstrumenten ausdrücken. Darüber hinaus besagt es aber auch den Inhalt menschlicher Sprachlaute und wird hier gleichbedeutend mit »Wort«. So kann *qâlâ* auch für das *melltâ* = Logos eintreten wie z.B. im Responsorium zu Hy. de fide 2,1: *lâk šubḥâ qâleh d-abū(h)y* = »dir sei Lob, Stimme (= Wort) des Vaters!« In Hy. de nativ. 4,143 erscheinen dabei *qâla* und *melltâ* völlig parallel und gleichwertig in den Worten: »Lob sei jenem Wort (*qâlâ*), das ein Körper (*gušmâ*) wurde, und dem Wort des Erhabenen (*mellat râmâ*), das ein Körper (*pagrâ*) wurde!« Im Vorangehenden, in 4,52, steht *qâlâ* allein in dem Ausruf: *ō qâleh d-abū(h)y šayyen qâlē* = »O Wort des Vaters, mach friedlich die Worte (= die Stimmen der streitenden Christen)!«

Im Kommentar steht das *qâlâ* der Grundbedeutung des Wortes entsprechend für das tönende, nach außen ausgesprochene Wort. Ephräm kann es sogar für das rein innere Wort setzen. Dieses innere Wort = Gedanke werden wir im Kommentar zum Schluß unseres Abschnittes antreffen, wobei der Kommentar nur von *ḥuššâbâ* = Gedanke spricht, ohne die sachlich gegebene Verbindung mit dem Wort überhaupt anzugeben. Davon wird noch die Rede sein. Die Stelle, in der Ephräm mit *qâlâ* das innere Wort meint, ist Hy. de fide 52,4. Die drei ersten Strophenzeilen bieten dem Verständnis große Schwierigkeiten[12]. Es liegt wohl eine Gegenüberstellung von Werk und Wort des Menschen zu Werk und Wort bei Gott vor. Dabei heißt es zunächst vom Menschen: »Sein Werk ist außerhalb von ihm und sein Wort (*qâleh*) ist in ihm«. Darauf folgt für Gott: »Er erschafft und nicht aus sich; sein Wort (*mellteh*) ist sein Kind (*yaldeh*)«. Ich verstehe das so: im Bereich des Erschaffens herrscht Übereinstimmung zwischen Gott und Mensch; denn in beiden Fällen ist das Erschaffene außerhalb von Gott und Mensch. Beim Wort bleibt das Wort als Gedanke im Menschen (von dem völlig nichtigen, weder vorher noch nachher existierenden gesprochenen Wort wird abgesehen), bei Gott dagegen tritt es in der Person des Logos aus Gott hervor.

Von der Person des Logos sprechen anschließend die drei letzten Zeilen der Strophe, wobei *melltâ* für das menschliche und das göttliche Wort steht, während *qâlâ* hier in seiner allgemeinen Bedeutung von Stimme erscheint, ganz im Gegensatz zu dem vorangehenden *qâlâ* = inneres Wort! Die Zeilen lauten: »(Der Logos ist sein Kind), nicht *melltâ d-qâlâ* (= ein mit der Stimme gesprochenes Wort). Es ist ein Wort, das selber imstande ist, von allem auszusagen, ein Wort, das auszusagen unser Wort außerstande ist«.

Der Kommentar führt in dem ganz ähnlichen Zusammenhang unsres Zitates aus dem Anfang des dritten Abschnitts zum Erweis der göttlichen Persönlichkeit des Logos an, daß er *dmūteh d-abū(h)y* = Gleichnis seines Vaters sei, offenbar nach Col. 1,15, wo die Peš das *eikōn* (*tū theū aoratū*) mit *dmūtâ* wiedergibt. Und ferner, der Logos sei *ṣalmâ* = Bild des Vaters, was wohl aus Hebr. 1,14 stammt, wo die Peš das gr. *charaktēr* (*tēs hypostaseōs autū*) mit *ṣalmâ d-ītūteh* wiedergibt. Dieses *ṣalmâ* verbindet auch Ephräm unmittelbar mit dem Logos in Hy. de virg. 6,9 mit den Worten: »Auf dem Weg, der von Johannes gebahnt worden war, eilte das Wort (*melltâ*) des unsichtbaren Vaters, indem in ihm das Bild (*ṣalmâ*) seines Entsenders geformt war«.

12 Es geht vor allem um die Vokalisierung des *'bd'* Vgl Übersetzung mit Anm in CSCO vol 155/syr 74, S 138

Nach diesen zwei Hinweisen auf biblische Bezeichnungen für den Logos fährt der Kommentar fort: »Denn wenn dein Sohn, der aus dir geboren wurde (*etīled*), dir (als Mensch) gleicht, hat dann Gott einen Laut (*qâlâ* = Wort) geboren und nicht einen Gott?« Es folgt das Beispiel des Sohnes der Elisabeth, der *qâlâ* (= Stimme) genannt wurde, und (dennoch) ein Mensch war. Dieses *qâlâ* hat Peš und VS für das *phōnē* = vox der hier zugrundeliegenden von allen drei Synoptikern zitierten Isaiasstelle. Die Anwendung auf den Logos lautet: »dann ist der Gott, der *mellţâ* genannt wurde, Gott«. Ein hartnäckiger Gegner wiederholt darauf: »*mellţâ* ist (doch) der Sohn genannt worden«. Hier würde man erwarten, daß der Kommentar endlich mit einer begrifflichen Unterscheidung zwischen einer wesenhaften Benennung und einem nur einen Einzelzug hervorhebenden Beinamen kommen würde. Aber logische Klarheit ist ihm fremd wie weitgehend auch Ephräm[13]. Der Kommentar wiederholt nur sachlich: »Wisse: auch Johannes, der *qâlâ* genannt wurde, *ītaw ba-qnōmâ*«.

Der syrisch belassene Schlußsatz erfordert eine eingehendere Erklärung. Die armenisches Übersetzung der Hs B mit: persona erat legt zunächst die Ergänzung eines *hwâ* (zu *ītaw*) nahe. Doch ihre Wiedergabe des *ba-qnōmâ* mit einem einfachen persona unterschlägt das *bĕ*, welches von den andren Hss offenbar berücksichtigt wurde, indem hier Leloir mit (existit) personaliter übersetzt. Die Übersetzung des *qnōmâ* mit persona geht weit über die Bedeutung des ephrämischen *qnōmâ* hinaus, das offenbar auch hier im Kommentar vorliegt, und ist sehr irreführend. Von diesem *qnōmâ* war schon oben bei dem Begriff *ṣūrtâ* (Gestalt) die Rede, und zwar von dem vollen *qnōmâ* mit *sâkâ*. Nun steht dieses *qnōmâ* vor allem auch in Verbindung mit *šmâ* = *onoma* zum Ausdruck dessen, daß das durch den Namen ausgesprochene *pragma* voll real (stoisch) existiert. So definiert es Ephräm in Sermo de fide 4,57: »*qnōmâ* lehrt dich, daß etwas eine Wirklichkeit (*šrârâ*) ist«. Tritt zu diesem *qnōmâ* die Präposition *bĕ*, dann wird offenbar damit das Verb »sein, existieren« adverbiell näher durch ein »in voller Realität« bestimmt, so wie Ephräm in Pr. Ref. II 14,16 negativ von dem stoischen *asōmaton* des Raums sagt: *laytaw dēn ... ba-qnōmâ* = »er existiert nicht voll (körperlich)«. Versteht man unser *ītaw ba-qnōmâ* in diesem Sinn, dann vermißt man ein zu dem Subjekt (Sohn der Elisabeth) zu ergänzendes prädikatives Nomen. Dieses drängt sich auf Grund des Vorangehenden (»der Sohn der Elisabeth, der Stimme genannt wurde, war *barnâšâ*«) als *barnâšâ* auf. Damit gewinnt man eine klare Übersetzung des dunklen Satzes: »Johannes, der Stimme genannt wurde, war in voller Realität Mensch«.

13 Vgl wie er oben in Hy de fide 52,4 auf das *qâlâ* mit der Bedeutung von 'innerem Wort' sofort ein *qâlâ* = 'Stimme' folgen lassen konnte

Bis jetzt bildete in der Auseinandersetzung um die göttliche Person des Logos in unsrem dritten Abschnitt das gesprochene Wort den Ausgangspunkt. Es wurde schon oben im Zusammenhang mit dem *qâlâ*, das Ephräm für das innere Wort gebrauchen konnte, darauf hingewiesen, daß in dem jetzt zu besprechenden Schluß des Abschnittes der Kommentar zum inneren Wort übergeht, ohne im geringsten eine Verbinding mit dem vorangehenden gesprochenen Wort (*qâlâ*, *melltâ*) herzustellen, indem er gar nicht mehr vom Wort spricht, sondern sofort und ausschließlich von Gedanken. Das innere Wort war schon zu Beginn des zweiten Abschnitts kurz aufgetaucht. Dort wurde es *melltâ* genannt. Aber auch da fehlte die klare Gegenüberstellung von *logos endiathetos* und *logos prophorikos*. Denn als Gegensatz zu einem nachfolgenden Aussprechen des inneren Wortes wurde seine schriftliche Äußerung angeführt. Sachlich hat also der Verfasser des Kommentars die griechische Zweiteilung des Wortes gekannt, aber ihre Verbindung in der Erörterung des göttlichen Logos in keiner Weise mit herangezogen. Die Lage bei Ephräm wird anschließend zur Sprache kommen.

Zuerst der Text des Kommentars: »Und wenn du glauben solltest, der Sohn sei Gedanke des Vaters (*ḥuššâbeh d-abâ*), dann (ist zu fragen): denkt (*meṯḥaššab*) der Vater nur ein einziges Mal? Und wenn er viele Gedanken (*ḥuššâbē sagi`ē*) hat, wo (bleibt dann) der Eingeborne (*īḥidâ*)? Und wenn er ein Gedanke im Innern (*men l-gaw*) ist, wie ist der (dann) zur Rechten (*men yamīnâ*)?« Der Text ist in sich verständlich und bedarf keiner Erklärung. Höchst charakteristisch aber ist, daß der Kommentar in seinem Haupteinwand von einer Pluralität der Gedanken ausgeht. Das ist gegen die Grundbedeutung des griechischen *logos*, das hier indirekt zugrunde liegt, nämlich jenes logos, das singularisch das Denkvermögen, die Vernunft, den (menschlichen) Geist bedeutet. Hier redet Ephräm in Hy. de fide 57,9f. viel zutreffender, indem er erstens auch hier von *melltâ* (und nicht von *ḥuššâbâ*) ausgeht und dieses *melltâ* dann singularisch mit dem menschlichen Geist gleichsetzt, dem die vielen einzelnen Gedanken untergeordnet sind. Ferner bleibt bei ihm die Verbindung mit dem gesprochenen Wort, indem er beide zusammen als das umfassende menschliche und göttliche Wort hinstellt. In dieser Strophe heißt es: »O Wort des sterblichen (Menschen), wo liegt dein Schatz und in welchem Teil des Geistes (*re`yânâ*) wohnst du?« Und wenn anschließend gefragt wird: »Bist du ein Teilchen aus der Seele ... (oder) ein Kind aus deiner Quelle?« so schließt offenbar Ephräm damit auch das gesprochene Wort mit ein, um anschließend mit der Frage: »und wie regen sich im Herzen deine Bewegungen?« wieder zum *logos endiathetos* zurückzukehren. Das Herz ist Sitz und Organ des logos, des Geistes, und dessen Bewegungen sind die Gedanken, die *ḥuššâbē* des Kommentars, die in Hy. de ecclesia 27,10 dem Geist (*re`yânâ*) unterstellt werden, deren Schar

nach Hy. de fide 27,6 in der Seele lagert und die der Kommentar ganz schief, ja falsch zum logos gemacht hat, um so seinen Einwand zu gewinnen. In Hy. de fide 57,10 faßt Ephräm alle seine unlösbaren Fragen an das menschliche Wort zusammen, um sie mit seinem Argument a minore ad maius in gesteigertem Maß auf den göttlichen Logos zu übertragen, in dem ebenso *logos endiathetos* und *prophorikos* eine Einheit bilden[14]. Daß auch bei Ephräm wie beim Kommentar diese griechischen Termini nicht erscheinen, besagt wenig gegenüber seiner zutreffenden Kenntnis des griechischen logos.

Der Kommentar gewinnt noch im letzten Sätzchen unsres Zitats aus der Innerlichkeit des Gedankens den Einwand: wie ist dann er (der Logos) zur Rechten (des Vaters)? Ein Einwand, der etwas gewaltsam den Sonderfall des erhöhten Gottmenschen heranzieht. Doch tut das auch Ephräm, allerdings ohne dabei vom Begriff des Wortes auszugehen, sondern allgemein im Zusammenhang mit dem trinitarischen Verbunden- und Getrenntsein der drei göttlichen Personen, im Sermo de fide 2593f., mit den Worten: »Vermengt mit ihm und getrennt von ihm (dem Vater) ist er (der Sohn); er ist in seinem Schoß und zu seiner Rechten (*ʿal yamīneh*) ... Wenn er nicht von ihm getrennt wäre, würde er nicht zu seiner Rechten (*men yamīneh*) thronen«.

Vierter Abschnitt

Auch dieser Abschnitt beginnt mit einer (dritten) Zitierung des Anfangs von Jo. 1,1: *b-rēšīt ītaw hwâ melltâ*. Und auch hier wird sofort an das *melltâ* eine Warnung angefügt, die diesmal lautet: »nicht dieses (menschliche) Wort (von dem im vorangehenden Abschnitt die Rede war), das unter einem Anfang steht (*d-sīmâ ṭḥēt rēšītâ*), sondern jenes (göttliche) Wort, das über einem Anfang (*l-ʿel men rēšītâ*) ist«.

In dem, was folgt, lag offenbar schon den armenischen Übersetzern ein fehlerhafter Text vor, wie ihre abweichenden und schwer verständlichen Übersetzungen verraten. Nun kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß die folgenden Ausführungen polemisch gegen das arianische, vom Sohn ausgesagte: erat quando non erat gerichtet sind. Das legt zu Beginn des Textes folgende Korrektur nahe. In den ersten Worten, in: *hâdē gēr meṭul d-īt* scheint die Konditionalpartikel *(meṭul d)-en (īt)* ausgefallen zu sein, wofür man auf den armenischen Text verweisen kann, den Leloir über-

14 Vgl die Interpretation von Hy de fide 57,9f in dem Zusammenhang von *logos endiathetos* und *prophorikos* in Ephrams Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO subs 58, S. 42ff

setzt hat und wo hier ein (nam) quando steht. Durch diese Ergänzung erhält man eine sprachlich und sachlich völlig klare Periode, nämlich: »Denn dies (gilt), weil, wenn es eine Zeit gab, in der sein (= des göttlichen Wortes) Sprecher nicht war, es eine Zeit gab, in der auch es (= das Wort) nicht war. Dieses wahre Wort (*melltâ šarīrtâ*) nun: nicht (gilt von ihm, daß) es zu einer Zeit ist und zu einer (andren) Zeit nicht ist; oder: daß es zu einer Zeit nicht war und zu einer (andren) Zeit war. Vielmehr war es zu jeder Zeit und von Ewigkeit. Denn auch sein Sprecher war zu jeder Zeit und von Ewigkeit. Dem Sprecher gleicht nämlich das Wort des Sprechers«.

Das ergibt den völlig klaren Sinn: im Gegensatz zu dem zeitgebunden vergänglichen Menschen, dessen Wort mit ihm das vorangehende und nachfolgende Nichtsein teilt, ist das Wort des ewig seienden Gottes ewig, ohne Anfang und Ende.

Daß hier der schon zitierte arianische Satz bekämpft wird, der bei Alexander Alexandrinus in einem Brief, PG 18. 552A/B: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν lautet, verrät die fast gleichlautende Wendung des Kommentars: *ba-zban laytēh hwât (melltâ) = pote hote ūk ēn.* Die sehr fragwürdige Beweisführung des Kommentars mit dem Bild vom Sprecher und seinem Wort scheint ihm eigentümlich zu sein. Denn Alexander Alexandrinus bringt anschließend ganz andre Bilder. So zunächst das vom ewigen Sohn des ewigen Vaters im Gegensatz zu einem menschlichen Sohn eines menschlichen Vaters: τοιοῦτος γενόμενος, ὅτε καί ποτε γέγονεν οἷος καὶ πᾶς εἶναι πέφυκεν ἄνθρωπος. Dazu heißt es weiter in PG 18. 557B: τὸν πατέρα ἀεὶ εἶναι πατέρα ἔστι δὲ Πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ Υἱοῦ δἰ ὃν χρηματίζει Πατήρ. Hier folgen weitere Beweise, darunter auch das Bild von Sonne und Licht(glanz): τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν, συναναιρεῖ καὶ τὸ πρωτότοκον φῶς, οὗ ἐστιν ἀπαύγασμα.

Im Rahmen dieses letzten Bildes erscheint auch bei Athanasius und bei Ephräm die gleiche Polemik gegen das arianische: erat quando non erat. So sagt Athanasius in oratio II contra Arianos (PG 26.217A): ὁρῶμεν γὰρ τὸν Λόγον ἀεὶ ὄντα ... καὶ μὴ ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον. Dazu fordert er in 217 C die Arianer auf, sie sollten zuvor in Beispielen der Schöpfung ihre Unterscheidung vornehmen und sagen: ἦν ποτε ὁ ἥλιος χωρὶς τοῦ ἀπαυγάσματος ... oder zu sagen: ποτὲ οὐκ ἦν. Die letzte Wendung hat wieder ihre Entsprechung in dem: *ba-zban laytēh hwât* des Kommentars.

Auch Ephräm erwähnt im Zusammenhang seines Bildes von Sonne, Licht und Wärme für die Trinität den arianischen Satz in Hy. de fide 40,1 mit den Worten: »Der Lichtglanz der Sonne ist nicht jünger als sie und er (kennt) keine Zeit, in der er nicht ist = *w-lâ īt leh zabnâ d-layt hū*«, was wiederum sehr an den Kommentar erinnert. Daß aber Ephräm nirgendwo in den von mir edierten Werken von dem ewigen *âmōrâ* (Sprecher) und

seinem ewigen Wort spricht, ist wohl nicht ganz belanglos für die Frage nach der Person des Kommentators.

Der Schluß des Abschnittes fügt noch einmal an das gewonnene Resultat: »dem Sprecher gleicht das Wort des Sprechers« das Anfangszitat mit den Worten: »Und deswegen sagt (der Evangelist:) in principio erat verbum, und um zu zeigen, daß *gelyânâh* erhaben (*m'alay*) ist über jeden Anfang (*kullâh rēšītâ*) und Zeitengrenze (*ṭḥūmâ d-zabnē*)«. Ich übergehe zunächst das schwierige *gelyânâh* und setze dafür »das Wort« ein, auf das das Pron. suff. sich bezieht, und das inhaltlich nach dem ganzen Zusammenhang einfachhin zu erwarten wäre. Denn zu Beginn des Abschnittes hieß es, daß dieses Wort über (*l-'el men*) einem Anfang (*rēšītâ*) steht. Man kann hier gegen meine allgemeine Fassung des *rēšītâ* als »ein Anfang« einwenden, es beziehe sich doch offenkundig auf das *b-rēšīt* (in principio) des eröffnenden Zitats. Sicher bildet das den Ausgangspunkt und den Grund für die Wahl des Wortes *rēšītâ*. Aber dieses nun auf den einmaligen ersten Anbeginn einengen zu wollen, ist gegen den herausgestellten Gedankengang des Folgenden; und hier im Schlußsatz spricht die Wendung: »erhaben über jeden Anfang (*rēšītâ*) und (jede) Zeitgrenze« offen gegen eine solche Eingrenzung[15].

Von einem »unter einem Anfang stehen« kann beim Logos erst bei seiner Menschwerdung die Rede sein. Davon spricht Ephräm in Hy. de ecclesia 27,1, wo nicht vom Logos, sondern vom Sohn gesagt wird: »Der Sohn der Zeit, dessen Anfang (*šurrâyâ*) aus dem Hause David (stammt)«. Und diesem zeitlichen Sohn wird in der folgenden Zeile der andre gegenübergestellt mit den Worten: »Der Sohn der Wahrheit (*brâ d-quštâ*), der wahre Sohn (*brâ šarīrâ*), der in Ewigkeit (*da-l-'âlam*) ist«. Der Ausdruck: *brâ šarīrâ* stimmt genau mit dem *melltâ šarīrtâ* des Kommentars überein.

Zu der Wendung »unter und über einem Anfang stehen« vergleiche man Hy. de fide 26,2, wo es heißt: »Das Geschöpf steht unter der Zeit und hat Anfang (*rēšâ*) und Beginn (*šurrâyâ*). Aber das vorauseilende Wissen (im Vorangehenden »der Gedanke Gottes« genannt, der selber für den »Erstgebornen« der ersten Strophe eintritt) ist erhaben über Zeiten und Anfänge«.

Nun noch zu dem dunklen *gelyânâh* = Offenbarung (Erscheinung) des Logos, das statt des einfachen Logos nach dem Schlußsatz über jeden Anfang und jeder Zeitgrenze steht. In dieser Aussage scheint ein Widerspruch zu liegen. Denn das Erscheinen und Sichoffenbaren scheint zwingend eine vorangehende Zeit des Verborgenseins und einen Zeitpunkt des Erscheinens vorauszusetzen. Tatsächlich findet sich *gelyânâ* verbunden mit Christus bei

15 Zu welchen Schwierigkeiten diese führt, kann man an den armenischen Übersetzungsversuchen sehen

Ephräm, wie zu erwarten, völlig parallel zu dem Kommen des Herrn in seiner Menschwerdung, nämlich in Hy. de virginitate 40,1, wo es heißt: »Es hungerten, mein Herr, in allen Geschlechtern die Gerechten nach deinem Kommen (*l-mētītâk*); es entschliefen sie alle, dürstend nach deinem Erscheinen (*l-gelyânâk*)«. Der Satz des Kommentars ist daher nur als antinomische Aussage zu verstehen, in der vielleicht noch eine Polemik gegen die alte subordinatianische der Apologeten nachwirkt, die den ewig in Gott seienden Logos erst in der Zeit hervortreten, erscheinen ließen, sei es in der Schöpfung oder in seiner Geburt. Das korrigiert anscheinend der Kommentar, indem er das innertrinitarische, vor aller Zeit liegende ewige Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater[16] sehr hart ein *gelyânâ* nennt.

Fünfter Abschnitt

Der Abschnitt beginnt, indem er zu dem bisher nur zitierten Anfang von Jo. 1,1: in principio erat verbum (1a) die Fortsetzung: (*w-hū melltâ*) *ītaw hwâ lwât alâhâ* = (et verbum) erat apud deum (1b) bringt, um sofort erklärend zu betonen: *w-lâ b-alâhâ* = et non in deo, »und mit diesem 'bei Gott' wies (der Evangelist) offen darauf hin, daß so wie jener, der (immer) war, gewesen ist (*ītaw hwâ haw d-ītaw hwâ*), ebenso auch der Logos bei Gott gewesen ist«. Das *haw d-ītaw* steht auch hier zweifellos für *ītyâ* = der ewig seiende Gott(vater). Das ergibt dann den Sinn: in der Weise des anfang- und endlos ewigen Seienden war auch das Wort ohne Anfang bei Gott.

Hier nun wiederholt der Kommentar Jo. 1,1a: in principio erat verbum, mit der Erklärung: »Zwei (Dinge) ließ (der Evangelist) damit wissen: *'al kyâneh w-'al yaldeh* = in Bezug auf seine (des Logos) Natur und in Bezug auf seine Geburt (sein Kindsein)«. Damit greift der Kommentar wohl sicher auf den zweiten Abschnitt zurück, wo er auch nur von Jo. 1,1a ausgehend die Natur (kyânâ) des Logos mit *melltâ īlīdtâ* angab. Ich kann auf die Erklärung dieser Stelle zurückverweisen. Daraus geht auch hervor, daß die zwei Punkte, *kyânâ* und *yaldâ*, im Kern nur ein Punkt sind.

Der Kommentar geht zur Fortsetzung des Zitats, zu Jo. 1,1b, über mit den Worten: »Und um das Wort nicht ohne Erklärung zu lassen, sagt (der Evangelist): et verbum erat apud deum«. Auch darin findet der Kommentar zwei Belehrungen, wobei allerdings für die zweite sofort das Zitat

16 So haben schon Mösinger und Leloir dieses *gelyânâ* verstanden. Mösinger hat dabei auf ein syr *denhâ* geraten, das, mit *gelyânâ* gleichbedeutend, die Harte der Aussage nur verstärken würde, weil es noch viel mehr mit der zeitlichen apparitio Christi verbunden ist

um Jo. 1,1c erweitert wird. Die Stelle lautet: »Und auch hier hat (der Evangelist) zwei (Dinge) verkündet: in Betreff des Wortes (*ʿal melltâ*), daß es nicht wie das Wort eines Menschen ist; es ist ja 'bei ihm'«. Von diesem ersten Punkt sprach vor allem schon der dritte Abschnitt. Der zweite (vom Evangelisten verkündete) Punkt wird kurz mit einem: *w-ʿal ītūteh* = »und in Betreff seiner (des Logos) Wesenheit« angefügt. Und wenn nun dazu der Kommentar unmittelbar und ohne jede Einführung und Kennzeichnung noch Jo. 1,1c zitiert, nämlich: et deus erat verbum, so ist das zweifellos die Belegstelle für den zweiten Punkt: die Wesenheit des Wortes ist sein Gottsein.

Der Schluß des Abschnittes faßt das Gesamtergebnis zunächst in drei Punkte zusammen mit den Worten: »Drei (Dinge) ließ (der Evangelist) wissen: Gott und *qnōmâ* und Kindschaft (*yaldâ*)«. Das *qnōmâ* dieser Aufzählung wurde schon im zweiten Abschnitt, im Zusammenhang mit dem Begriff *ṣūrtâ* (Gestalt) erklärt, daß es noch nicht unser »Person«, das *hypostasis* und *prosōpon* der Kappadokier, besagt, sondern nur das eigne Dasein des Sohnes gegenüber dem des Vaters.

Hier fügt der Kommentar wieder ganz abrupt und ohne jede Einführung zu dem nun ganz zitierten ersten Vers von Jo. 1 auch noch den kurzen zweiten hinzu: hoc erat in principio apud deum, der sachlich nichts Neues bringt. Der Kommentar hat diese wiederholende Aussage als eindringliche Mahnung verstanden und bringt sie anschließend noch einmal, diesmal sogar durch ein *lam* als Zitat gekennzeichnet, indem er fortfährt: »Vorsorglich hat (der Evangelist) von seinem Wort Gebrauch gemacht, damit man nicht glaube, seine Verkündigung spreche (nur) von einem einzigen *qnōmâ*. (Denn:) hoc erat in principio apud deum (2,1)«. Daß mit einer Mehrzahl der *qnōmē* (hier tritt nur neben das *qnōmâ* des Sohnes das des Vaters) das Problem der Einheit in der Zwei(Drei)heit gestellt wird, davon schweigt der Kommentar. Er faßt im anschließenden Schlußsatz noch einmal das Ergebnis zusammen, diesmal in einer Vierzahl von Punkten: »(Der Evangelist) hat also erstens von seiner Kindschaft (*ʿal yaldeh*) gesprochen, zweitens 'bei ihm' (gesagt), drittens, daß er Gott ist, viertens, daß er immer bei ihm war«.

Sechster Abschnitt

Der Kommentar geht hier zum dritten Vers des Prologs über und zitiert, wieder ganz abrupt: *kul medem beh hwâ* = »alles ist durch ihn geworden«, mit dem einfachen *beh* der VS anstelle des klareren *b-īdeh* der Peš. Doch erscheint dieses *b-īdeh* in der sofort anschließenden kurzen Erklärung: »weil durch ihn (*b-īdeh*) die Werke erschaffen wurden, gemäß jenem (Wort) des

Apostels: *beh ʿbad ʿâlmē* = durch ihn schuf er die Welten (Hebr. 1,2; Peš u. VS)«.

Der Kommentar setzt, wieder abrupt, das Zitat mit Anführung von 3b fort: *w-beʾâdaw âflâ ḥdâ* = »und ohne ihn auch nicht eines«. Hier ist wohl das *(ḥdâ) hwât* der Peš und VS zu ergänzen. Auf jeden Fall war das für den Kommentator eine vom Folgenden getrennte Satzeinheit, die er für sich allein kurz mit der Bemerkung kommentiert: *hī kad hī* = »das ist (besagt) das gleiche«, d.h. das ist die vorausgehende Aussage, nur negativ gewendet.

Hier wird dann offenbar das Zitat fortgesetzt in folgender Form: *w-haw medem da-hwâ. beh*[17]. *w-hū ḥayyē hū. w-henon ḥayyē ītayhōn nuhrâ da-bnaynâšâ* = (Vers 3c): »und das, was wurde, (wurde) durch ihn. (Vers 4): Und er ist das Leben und das Leben ist das Licht der Menschen«. Dieses Zitat bleibt ohne eigne Erklärung. Die Eigenheiten dieses Textes sind daher nur dem Zitat selber zu entnehmen. Hier ist es zunächst die Abtrennung von 3c (quod factum est), die auch in VS sich findet. VS hat nur statt *w-haw medem* ein *haw dēn medem* und beläßt das unverbunden stehen, indem sie mit *beh hayyē enōn* fortfährt, präsentisch statt des Präteritum der Peš: *beh ḥayyē hwâ*. Die große Abweichung des vom Kommentar zitierten Textes liegt nun darin, daß er 3c zu einem selbständigen Satz ausgebaut hat, indem er das 4a eröffnende *beh* mit der Bedeutung »in ipso (vita erat)« zu 3c in der Bedeutung »per ipsum« zog und nun statt des *beh* zu Beginn von 4a ein: *w-hū* = und er (ist das Leben) ergänzte. Von da ab mündet dann der Text in 4b in den von Peš und VS ein, nur daß der Kommentar ein *w-henōn ḥayyē (ītayhōn)* für das einfache *w-ḥayyē* von Peš und VS hat.

Das Zitat bleibt, wie gesagt, ohne eigne Erklärung[18]. Denn wenn nun der Kommentar relativisch auf »das Licht der Menschen«[19] zurückgreifend weiterfährt: »durch dessen Leuchten (*denḥeh*) der alte Irrtum (*ṭaʿyūtâ d-men qdīm*) vernichtet wurde (*etṭalqat*)«, so führt das schon über das vorangehende Zitat hinaus und ist mit der anschließenden Fortführung des Zitats durch Jo. 1,5 zu verbinden, nämlich mit: *w-hū nuhrâ b-ḥešokâ manhar hwâ w-ḥešokâ lâ adrkeh* = et lux in tenebris lucebat (!) et tenebrae eam non comprehenderunt (gr. *katelabe*), der gewöhnliche Text nur mit dem Präteritum *manhar hwâ* (lucebat) von VS statt des präsentischen *manhar* der Peš.

17 Die mitgegebne Interpunktion der Hs macht es wohl deutlich genug, daß das isolierte *beh* für den Nachsatz steht, dessen Verb *hwâ* leicht aus dem Vorangehenden zu ergänzen ist

18 Faßt man den herausgestellten Text mit seinen Abweichungen als bewußte Änderung des Kommentators, was ich nicht für wahrscheinlich halte, dann wäre diese Änderung seine Texterklärung

19 Der Kommentar hat das *bnay nâšâ*, das Ephräm in Pr. Ref. I 121, 36ff in einer Polemik gegen die Manichaer benutzt Diese deuteten das im »aramaischen Evangelium« stehende bloße *nâšâ* singularisch auf ihren *nâšâ qadmâyâ*, was Ephram mit dem Hinweis auf das pluralische *bnay nâšâ* (*tōn anthrōpōn*) des »griechischen Evangeliums« zurückweist

Sachlich geht es hier nun um die Frage: wie hat der Kommentar das doppeldeutige griechische *katelabe* verstanden? Das griechische *katalambanein* kann nämlich 1) ergreifen = »aufnehmen, begreifen« bedeuten und 2) (gewaltsam) ergreifen = »in die Gewalt bekommen, unterdrücken, (be)zwingen«. Die Lage bei dem syrischen *adrek*, das hier der Kommentar zusammen mit Peš und VS hat, ist ähnlich, wie wir noch sehen werden. Nun kann sachlich gezeigt werden, daß der dem Zitat vorangehende und als eine Erklärung mit dem folgenden Zitat zu verbindende Satz deutlich die zweite Bedeutung des *katelabe* voraussetzt. Hier hieß es, daß durch das Leuchten des Lichts der alte Irrtum vernichtet wurde (*etṭallaq*). Dazu halte man, was Origenes, der mit vielen Griechen in dem *katelabe* die zweite Bedeutung fand, in seinem Johanneskommentar, Ed. Preuschen S. 486,29ff. sagt: τὸ θεολογούμενον φῶς λυτικόν (!) ἐστι πάσης σκοτίας καὶ ἀγνοίας (!)[20] καὶ κακίας ὑφισταμένης · διὸ ἐν τοιαύτῃ σκοτίᾳ φαῖνον οὐ καταλαμβάνεται ὑπ᾽ αὐτῆς λυομένης καὶ ἀφανιζομένης (sic! = *etṭallaq*) τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (487,1). Und noch einmal in 487,15: ἡ σκοτία διώκει τὸ φῶς, ἐγγίσασα δὲ ἐπὶ τὸ καταλαβεῖν αὐτὸ ἀφανίζεται. Damit ist wohl zweifellos Bedeutung und Herkunft der dem Zitat vorangehenden Deutung des Kommentars von Jo. 1,5 nachgewiesen.

Ganz auffällig ist es nun, daß der gleiche Kommentar unmittelbar an das Zitat ganz klar die andre Bedeutung des *katelabe* (*adrek*) anfügt, indem er sagt: »(Das ist) wie jenes (Schriftwort): *l-dīleh etâ w-dīleh lâ qabblū(h)y* = in propria venit et sui eum non receperunt (Jo. 1,11)«. Hier wird also eindeutig das *adrek* von Jo. 1,5 durch das *qabbel* (aufnehmen) von Jo. 1,11 erklärt, eine Deutung, die, wie schon Leloir in seiner Anmerkung hervorhebt, genau so sich in Aphraat, dem. 1,10 (Ed. Parisot in Patrologia Syriaca I,1 col. 21 u. 24) findet[21].

Wo steht nun hier Ephräm? Bei ihm hat unser *adrek* öfters die Bedeutung von comprehendere = erfassen, verstehen. So heißt es in Hy. de paradiso 1,3 von der Kenntnis, welche die Paradieseserzählung der Schrift uns ermöglicht: »Mein Verstand ... erforschte seine Herrlichkeit, nicht wie groß sie (wirklich) ist, sondern wie weit es dem Menschen gegeben ist, (sie) zu erfassen (*l-madrâkū*)«. In der speziellen Bedeutung von »im Glauben erfassen«, die sich für Jo. 1,5 besonders empfiehlt, erscheint das *adrek* in Hy. de fide 43,6. Hier sagt Ephräm gegen einen Arianer: »(Nur) so kann er ihn (den Sohn) erkennen, wenn er nicht forscht um zu erkennen (*medda'*), wie er sei. Denn wenn du an ihn glaubst, dann hast du ihn erfaßt (*adrektây*)«.

20 Das syr *tâ'yūtâ* = Irrtum hat auch die Bedeutung »Unwissenheit«, davon im nachsten Abschnitt

21 Bultmann, der in seinem Johanneskommentar sich für dieses *katalambanein* entscheidet, verweist dafur auf Jo. 1,10 (et mundus eum non cognovit), also comprehendere = cognoscere.

Für die andre Bedeutung von ergreifen im feindlichen Sinn geben die Wörterbücher nur ganz wenige Beispiele; bei Brockelmann kommt nur das deprehendere = ertappen von Dan. 6,11 und im Thesaurus Syriacus nur ein bello cepit (Eus. theoph. II 68) in Frage. Auch aus Ephräm kann ich nur zwei Stellen anführen, die aber in enger Verbindung mit Jo. 1,5 stehen. Die erste davon findet sich in einem wahrscheinlich unechten Sermo, in Sermones I 8,389f. Sie lautet: »Es leuchte mir die Sonne deines Erbarmens, *d-lâ madrek leh ḥešokâ* = welche die Finsternis nicht ergreifen kann«. Die zweite dagegen stammt aus den sicher echten Hymnen de crucifixione, aus Hy. 4,18, wo Ephräm von den im Grab zurückgebliebenen Linnen des Herrn sagt: »Auch seine Linnen verkünden von seinem (neuen) Leben(s-wandel), das erstrahlte und leuchtete; denn jene Finsternis vermochte nicht ihn zu fassen (*adrek* = in ihre Gewalt zu bringen)«[22]. Ephräm hat also anscheinend — vielleicht unter griechischem Einfluß, der bei ihm in solchen Einzelheiten durchaus möglich ist — das *adrek* im feindlichen Sinn verstanden. Die Lage im Kommentar ist verwirrend zwiespältig. Er stellt die »griechische« Deutung dem Zitat voran und erklärt es anschließend auf die semitischere Art eines Aphraat. Dabei scheint er die Widersprüchlichkeit der zwei Erklärungen gar nicht erkannt zu haben. Denn in dem nun zu besprechenden folgenden Abschnitt, der dieses Thema weiterführt, erscheint neben der beherrschenden Stellung der Bedeutung »aufnehmen« auch eine Wendung, die in die gegenteilige Richtung weist. Eine solche geistige Kurzsichtigkeit möchte ich Ephräm nicht zutrauen.

Siebter Abschnitt

Zu Beginn wird Jo. 1,5 wiederholt ohne den zweiten Teil (et tenebrae eam non comprehenderunt), und zwar mit der Vergangenheitsform: (et lux in tenebris) lucebat (*manhar hwâ*). Und dieses Imperfekt liegt der anschließenden Deutung der Finsternis zugrunde, was der Kommentar selber hervorhebt, indem er auf das Zitat hin fortfährt: »Sieh nun zu, welches die Finsternis ist, die gegen (*l-qubleh*) jenes Licht der Menschen (war), und erkenne, wie (jenes Licht schon) zuvor (*men qdîm*) in ihr leuchtete. Höre nun nicht oberflächlich darauf hin, daß (der Evangelist) sagt: 'leuchtete' (*manhar hwâ*), sondern erkenne daraus, daß er nicht sagt: 'in der Finsternis leuchtet (*manhar*)', daß er den Namen Finsternis nannte für jene Zeit, die vor seinem

22 Übrigens findet sich im syrischen Diatessaronkommentar gegen Ende (Ed. Leloir S. 192,14) eine Stelle mit einem ähnlichen *adrek*, denn hier sagt Christus zu den Aposteln: »Solange ich bei euch bin, wird keiner von euch mit und für mich leiden. Es wird aber ein Dunkel von Leiden euch erfassen (*madrek*), wenn ich von euch emporgehoben sein werde«

göttlichen Aufleuchten (*denḥeh alâhâyâ*) (liegt) und (dazu) wissen läßt, daß (das Licht) darin geleuchtet hat (*manhar hwâ*)«.

Der Kommentar engt also auf Grund seines Imperfekts (lucebat) die Finsternis ein auf die Zeit vor der vollen Epiphanie des Wortes in der Menschwerdung (diese ist zweifellos mit *denḥeh alâhâyâ* gemeint) und versteht damit das Leuchten des Lichts als die Offenbarung vor dieser Zeit (*men qdîm*), vor allem als die im Alten Bund erfolgte Offenbarung. Dabei scheint die Wendung zu Beginn von der gegen das Licht stehenden Finsternis zu jener Deutung des *adrek* (*katelabe*) zurückzukehren, die im Vorausgehenden in dem Satz zu Tage trat, der dem Zitat von Jo. 1,5 voranging und wo es hieß, daß durch das Licht die Finsternis des Irrtums vernichtet wurde. Doch das Folgende läßt diese Deutung eines Origenes fallen und setzt zweifellos die andre aphraatische Auffassung voraus, welche das *adrek* durch ein *qabbel* (aufnehmen) erklärt hat. Hier will der Kommentar zeigen, daß auch im Bereich des auserwählten Volkes das in ihm leuchtende Licht von einer Finsternis umgeben sein konnte, indem er die bekannte von Matth. in 4,15f. angeführte Isaiasstelle (9,1f.), wo von Zabulon und Naphthali, vom Weg am See, vom Jenseits des Jordan, von Galilaea gentium, von einem Volk, das in Finsternis sitzt, die Rede ist, folgendermaßen zitiert und deutet: »Von dieser Finsternis nämlich können wir ferner aus dem Evangelium hören, indem es das vom Propheten Gesagte anführt und zitiert: *ar'â da-Zbōlōn ʿwa-d-Naftalī*[23] *urḥâ d-yammâ w-'ebraw*[24] *d-Yurdnân nahrâ*[25] *Glîlâ d-'ammē. 'ammâ d-yâteb*[26] *b-ḥešokâ ʿnuhrâ hzaw*[27]. Und diese Finsternis, die bei diesen (Gegenden) genannt wird, (erklärt sich so): es waren versprengte Stämme und sie wohnten an den Ufern des Sees und sie waren weit entfernt von der Erziehung und Belehrung des Gesetzes (*d-Nâmōsâ*). Deswegen gibt ihnen (der Prophet) den Beinamen: Volk, in der Finsternis wohnend. Dies hat der Evangelist[28] auf solche Weise gesagt[29]: »jenes

23 Abweichend von dem *w-ar'â d N* der VS und von dem bloßen *ar'â d N* der Peš

24 Peš und VS ohne *wē*.

25 Das *nahrâ* findet sich in VS und fehlt in Peš

26 Ohne das im Curetonianus folgende *hwâ*, in Sinaiticus u Peš fehlt es wie im Kommentar

27 Peš *nuhrâ rabbâ hzâ*, Cur *hzaw nuhrâ*, Sin *nuhrâ hzâ* Man sieht, wie der Text des Kommentars auf seiten der VS steht und hier mehr beim Sinaiticus als beim Curetonianus

28 Der Kommentar hat das Fremdwort *Ewangelistâ*, das ich in echten Werken Ephrams nicht angetroffen habe Nur im Kommentar zur Genesis wird zu Gen. 1,26, zur Erschaffung des Menschen (Ed Tonneau in CSCO vol. 152/syr 71, S. 23) der Plural faciamus als Anrede an den Sohn verstanden und zum Beweis Jo. 1,4 mit den Worten zitiert: »Es hat von ihm der Evangelist gesagt: alles wurde durch ihn und ohne ihn wurde nichts«. Im Kommentar erscheint dieser »Evangelist« noch einmal auf S 16, 17, wo damit wie hier Matthäus gemeint ist. Auf S 30,3 wird als Wort des Evangelisten Jo 1,12 noch einmal angeführt, und in S 26,22 erscheint sogar ein *Lūqâ ewangelistâ*. Das singularische *Ewangelyōn*, das im Kommentar hier kurz vorher erschien, findet sich bei Ephram neben

Licht«, das ist die Lehre von seiner Erkenntnis (*yulpânâ d-margšânūteh*); »jene Finsternis«, die alte, welche der Irrtum ist, »hat (das Licht) nicht erfaßt (adrek)«. Man sieht: das zuletzt noch einmal zitierte *adrek* kann hier nur die aphraatische Bedeutung von *qabbel* = »empfangen« haben. Denn von den in der Finsternis wohnenden Stämmen wird gesagt, sie seien weit entfernt gewesen von dem Mittelpunkt des alttestamentlichen Lichtes, von den erziehenden und belehrenden Gesetzeslehrern in Jerusalem, so daß das Licht sie nicht mehr erfaßte und sie so es gar nicht aufnehmen konnten. Ein Kampf der Finsternis mit dem Licht und eine Vernichtung der Finsternis durch das Licht kommt hier überhaupt nicht in Frage.

Zum Text noch zwei Einzelheiten. Zunächst zu dem mit »Irrtum« übersetzten *ṭâʿyūtâ*. Es steht neben der Form mit gleicher Bedeutung *ṭuʿyay* bei Ephräm sowohl für das Heidentum (so personifiziert in Sermo de fide 2,520) wie auch für die Lehren der Häretiker, wie in Pr. Ref. I 147,16, wo *ṭâʿyūthōn* parallel zu *yulpânhōn* steht. Der Thesaurus führt ein *ṭâʿyūtâ sagīʿat alâhē* = Polytheismus an. Daneben kann aber auch eine andre Bedeutung mitschwingen, auf die schon oben (Anm. 20) in einer Zusammenstellung von *ṭâʿyūtâ* mit *agnoia* bei Origenes kurz verwiesen wurde, nämlich: Unwissenheit. So gibt die Peš in jener bekannten Stelle aus der Areopagrede des Paulus, Act. 17,30: tempora huius ignorantiae despiciens dieses ignorantia (*agnoia*) mit *ṭâʿyūtâ* wieder, was sachlich auch den heidnischen götzendienerischen Polytheismus meint. Die Bedeutung »Unwissenheit« fügt sich besser zu der »Belehrung«, von der unser Textabschnitt sprach.

Das führt uns zur zweiten noch zu erklärenden Wendung, zu dem *yulpânâ d-margšânūteh*. Der Kommentar erklärt damit »das alte Licht«, das vor dem »göttlichen Aufleuchten« des vollen Lichts in der Menschwerdung des Logos schon »in der Erziehung und Belehrung des Gesetzes« wirksam war, eine Wirksamkeit, die unsre Wendung zum Ausdruck bringt, indem zu *yulpânâ* = Lehre (zu *malpânūtâ* = Belehrung gehörig) ein Genitiv des Inhalts hinzugefügt wird, nämlich *margšânūteh* = seine (des Lichts) Wahrnehmung bzw. Erkenntnis. Diese doppelte Bedeutung besteht nur für uns. Denn für Ephräm wie sicher auch für den Kommentar fallen beide zusammen, da, wie ich für Ephräm anderswo gezeigt habe[30], zwischen Wahrnehmen und Erkennen nicht unterschieden wird, was sprachlich darin sichtbar wird, daß das dem *margšânūtâ* zugrundeliegende Verb *argeš* sowohl sentire wie intellegere bedeuten kann. »Wahrnehmung« wäre auch für uns die zunächst

der schon (Anm 19) zitierten Stelle von Pr Ref. I 121,36ff auch noch in Hy. c haer 22,1 als *ewangelyōn qadīšâ*

29 Daß das hier im syrischen Text noch stehende *d-kad* rein pleonastisch sein kann, dafür sei auf CNis 72,13 verwiesen.

30 In Ephrams Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO subs. 58, S 98ff.

gegebene Übersetzung, wenn man beim Bild des Lichts bleibt, »Erkenntnis« drängt sich auf, wenn man für das Licht den Logos einsetzt. Das *margšânūtâ* ist das von dem Partizip *margeš* abgeleitete Abstraktum, welches sich in dem Satz des Kommentars zur Genesis[31] findet, wo es von dem von Gott erschaffenen Menschen heißt, daß er *margeš b-rabbūtâ* sei, d.h. Gott wahrnehmend = erkennend.

Mit der Anführung von Matth. 4,15f. hat der Kommentar eine Erklärung für sein Imperfekt »lucebat« gegeben. Es ist das Leuchten des Logos im Gesetz, schon vor dem eigentlichen und vollen Aufleuchten seines Lichtes in der Menschwerdung[32]. Zu dieser geht der Kommentar anschließend mit den Worten über: »(Der Evangelist) hat angeschlossen die Verkündigung vom Anfang seiner (des Logos) *oikonomia* durch den Körper (*mdabbrânūteh da-b-yad pagrâ*), und er hat begonnen zu sagen, wen die Finsternis nicht erfaßt hat[33]. «*hwâ den b-yawmay Herōdes malkâ d-Īhūdâ*»«. Zu der Wendung: *mdabbrânūteh da-b-yad pagrâ* ist folgendes zu sagen: das *mdabbrânūtâ* gibt zweifellos den von den griechischen Theologen gebrauchten Terminus wieder, den Tertullian in der griechischen Form von *oikonomia* übernahm, als Bezeichnung der göttlichen Heilsökonomie, des göttlichen Heilsplanes und der göttlichen Heilsordnung. In der biblischen Grundlage, in Eph. 3,9: *eis oikonomian tū plērōmatos tōn kairōn*, übersetzt die Peš das *oikonomia* mit unserem *mdabbrânūtâ*[34]. Das vom Kommentar angefügte *dab-yad pagrâ* = per corpus findet seine Erklärung in dem Zitat von Jo. 1,14, das zu Beginn des nächsten Abschnitts noch nebenbei gebracht wird und wo in dem: verbum caro factum est der Kommentar zusammen mit VS und Ephräm für das caro ein *pagrâ* (corpus) und nicht das *besrâ* (caro) der Peš haben.

Ganz überraschend wirkt, daß der Kommentar anschließend nicht gleich Jo. 1,14 zitiert, sondern Luc. 1,5, den Beginn der Erzählung von der Geburt des Vorläufers, mit der die Erzählung von der Geburt des Logos doch nur indirekt verbunden ist. Offenbar wirkt hier Jo. 1,6-8 herein, jener Passus des Prologs, der von Johannes spricht[35]. Zum Zitat sei bemerkt: die Partikel

31 CSCO vol 152/syr 71, S 28, 1-3

32 Diese Zweiteilung im Leuchten des Logos ist bei Origenes in der zitierten Stelle aus seinem Johanneskommentar völlig abwesend, wohl auch aufgrund seines Praesens *phainei* (lucet)

33 Die armenischen Übersetzer haben dieses *adrek* als Wiederholung des Zitats von Jo 1,5 angesehen. Das führt zu ihrer falschen Übersetzung und Teilung der Abschnitte, von der Leloir in der Anm seiner Textedition spricht

34 Merkwurdigerweise fehlt dieses *mdabbrânūtâ* in allen von mir edierten Werken Ephrams Im Kommentar erscheint es noch einmal zu Matth 24,22 (Ed Leloir S 172,2), wo mit *mdabbrânūtâ 'elâytâ* das letzte Gericht gemeint ist

35 Auf die Frage der Komposition des Diatessaron kann ich hier nicht eingehen. Im arabischen Diatessaron, ediert von A Ciasca (Romae 1888) folgt auf Jo 1,1-5 Luc 1,5-80, dann

dēn findet sich bei Luc. 1,5 weder in VS noch in Peš, wohl aber in der Peš von Luc. 2,1 mit der gleichlautenden Wendung, wo VS ein bloßes *wĕ* hat. Der Kommentar weicht vor allem von VS und Peš zugleich ab dadurch, daß er für *yawmâteh d-Herōdes* die kurze Status-constructus-Form : *b-yawmay Herōdes* hat.

Achter Abschnitt

Schon im Schluß des vorangehenden Abschnittes vollzog der Kommentar den Sprung von Jo. 1,5 auf Jo. 1,14. Er übergeht damit nicht nur Jo. 1,6-8, den Einschub über den Vorläufer, der, wie gezeigt, nur indirekt zur Geltung kam, sondern auch Jo. 1,9-13, Verse, die auch noch vom reinen Logos vor der Inkarnation sprechen. Von Jo. 1,14 ab ist nun nach dem Kommentar immer vom menschgewordenen Logos die Rede, was für die hier erscheinenden Aussagen in einer Weise zu berücksichtigen ist, die noch zu erklären sein wird.

Wenn nun hier der achte Abschnitt mit den Worten beginnt : *w-bâtar d-šallem taš'îtâ* = »und nachdem (der Evangelist) die Erzählung beendet hat«, so kann das nur die Erzählung vom reinen Logos sein. Gleich im Folgenden wird dieser Satz wiederholt mit den Worten : *w-men bâtar d-šallem taš'îtâ d-hây melltâ*, wo also zu »Erzählung« hinzugefügt wird »von jenem Logos«, der nach dem Zusammenhang der Logos vor der Inkarnation ist. Auf Grund dieser Lage muß in der Fortsetzung der den Abschnitt eröffnenden Worte : *w-bâtar d-šallem taš'îtâ*, nämlich : *d-'al melltâ d-b-aynâ eskēmâ wa-'damâ l-aykâ w-meṭul mânâ ettaḥtyat emar b-gabbâ ḥrēnâ d-«hī melltâ pagrâ hwât w-aggnat ban»* (Jo. 1,14), eine Korrektur vorgenommen werden : das relativische *dĕ* zu Beginn in *d-'al* ist zu streichen; denn durch dieses würde das vorangehende *taš'îtâ* zu der Erzählung von dem menschgewordenen Logos, während, wie gezeigt wurde, nur die Erzählung vom reinen Logos in Frage kommt. Das den Satz eröffnende : »Nachdem (der Evangelist) die Erzählung vollendet hat« muß mit der Ergänzung »die Erzählung von jenem (ewigen) Logos« für sich allein der vorangestellte Temporalsatz zu dem nachfolgenden Hauptsatz mit nachgestelltem Verb sein, was dann die vollbefriedigende Periode ergibt : »Nachdem (der Evangelist) die Erzählung von (jenem) Logos vollendet hat, spricht er andrerseits vom Logos, in welcher Gestalt (*eskēmâ*) und bis wohin und warum er sich erniedrigt hat (mit den Worten) : verbum caro factum est et habitavit in nobis (Jo. 1,14)«.

Matth 1,18-25, Luc 2,1-39, Matth 2,1-23, Luc 2,40-3,3, Matth 3,1-6 und hier erst (Ende des 3 Kap) hinkt Jo 1,7-17 nach

Dazu folgende Einzelerklärungen. Die »Gestalt« = *eskēmâ* ist von jener *ṣūrtâ* zu unterscheiden, die sich im zweiten Abschnitt fand und dort erklärt wurde. Unser *eskēmâ* = gr. *schēma* stammt aus Phil. 2,7f., wo es von dem Mensch gewordnen Christus Jesus heißt: καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, was die Peš mit: *w-b-eskēmâ* (sic!) *eštkaḥ a(y)k barnâšâ w-makkek nafšeh w-eštma' 'damâ* (sic!) *l-mawtâ*. Man sieht: nicht nur das *eskēmâ* findet sich hier, sondern auch *'damâ lĕ* (= *mechri*).

Für das »Sicherniedrigen« dagegen hat der Kommentar nicht das *makkek nafšeh* der Peš in Phil. 2,8, sondern *ettaḥtī*, das unserem »sich erniedrigen« genau entspricht und zu dem der Thesaurus anmerkt: saepissime de incarnatione D.N., wofür er sechs Stellen aus Ephräm zitiert, die aber alle kaum echt sind und somit einer späteren Zeit angehören. Zwei davon finden sich auch in meiner Edition, die eine in dem Festsermo auf den Palmsonntag, Sermones II 3,94, wo es heißt: *Brâ da-ṣbâ wettaḥtī* = der Sohn, der es wollte und sich erniedrigte«; die andre ist Hy. de ieiunio, Appendix 1,4 mit: »(Christus fastete wie ein Mensch) *'al d-ettaḥtī wa-hwâ nâšâ* = weil er sich erniedrigte und Mensch wurde«. In den echten Werken Ephräms fand ich dafür den Doppelausdruck: *rken* (*etrken*) *wa-nḥet* = sich neigen und herabsteigen. So in Hy. de fide 24,9: »Der Herr *rken wa-nḥet* und wurde dem Knecht ein Knecht«. Oder in Hy. de paradiso 4,4, wo es vom Hohenpriester in der Höhe (Christus) heißt, er habe Adam aus dem Paradies verbannt gesehen: *w-etrken nḥet ṣēdaw* = »und er neigte sich und stieg herab zu ihm«. Auch *rken* allein kann hier stehen wie in Hy. de fide 5,5: *Mâran rken* = »Unser Herr neigte sich in seiner Liebe und hüllte sich in das Kleid seines Knechtes, des Geschöpfes«. Ebenso *etrken* in Hy. de ecclesia 49,1: »Du neigtest dich herab (*etrkent*), du Strahlender, zur Schuld Adams«. Auch *nḥet* findet sich hier allein wie in Hy. de fide 5,17: »Der Anbetungswürdige stieg zu uns herab«. Und in Hy. de paradiso 6,23: »Der Herr ist in seiner Güte herabgestiegen und hat sich in einen Körper (*pagrâ*) gekleidet«.

Zu dem Zitat von Jo. 1,14 wurde schon oben bemerkt, daß der Kommentar das *pagrâ* (Körper) mit VS und Ephräm teilt gegen das *besrâ* (Fleisch) der Peš. Dazu kommt noch das Femininum in *hwât* und *aggnat* auf *melltâ* (Logos) bezogen, das der Kommentar wieder gegen das Maskulinum der Peš (*hwâ* und *aggen*) mit VS und Ephräm gemeinsam hat. Für Ephräm kann dafür auf Hy. de nativitate 4,143 verwiesen werden, wo es heißt: *mellat Râmâ da-hwât pagrâ* = verbum Altissimi, quod factum est corpus. Dieses Femininum ist um so auffälliger, als der Kommentar und die VS im Zitat von Jo. 1,1 in beiden Fällen, in 1a (in principio erat verbum) sowohl wie in 1b (et verbum erat apud deum) das Maskulinum hatten, in 1b sogar mit dem vorangestellten hervorhebenden *hū*: *w-hū melltâ itaw hwâ lwât*

alâhâ. In Jo. 1,14 fehlt ein solch hervorhebendes Personalpronomen in der Peš wie in VS. Der Kommentar dagegen hat es auch hier und zwar natürlich auch femininisch,, also: *hī melltâ (pagrâ hwât)*, im Gegensatz zu seinem eignen Zitat von Jo. 1,1: *w-hū melltâ (ītaw hwâ)*.

Der Kommentar zieht nun aus dem Zitat von Jo. 1,14 mit seiner Erwähnung der Menschwerdung des Logos die Folgerung: »Und von jetzt ab sollst du alles, was du, nachdem (der Evangelist) die Erzählung von jenem Logos beendet hat, hören wirst, nicht von dem ausschließlichen Logos(gott) (*melltâ ḥatīttâ*) verstehen, sondern von dem Logos, der sich in den Körper gehüllt hat (*lebšat pagrâ*). Das heißt: es sind gemischte Erzählungen (*taš'yâtâ mĕmazzgâtâ*); denn sie sind alle göttliche (*alâhâyâtâ*) und menschliche (*nâšâyâtâ*), außer jener ersten, dem Anfang ihrer aller«.

Den besten Kommentar zu dieser Stelle liefert das 34. Kapitel des Sermo de Domino Nostro[36], in dem die Termini *ḥatītâ* und *mĕmazzag* (in *muzzâgâ*) wiederkehren. Hier ist von der Vision des Paulus vor Damaskus die Rede. Dabei wird der Gegensatz zwischen der Gewalt des blendenden Lichts und der demütig fragenden Stimme (Saul, warum verfolgst du mich) ganz im Sinne des Diatessaronkommentares auf die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen, auf die zwei Naturen in Christus gedeutet. Denn so habe Christus die Bekehrung des Paulus bewirkt, »wie alle seine (göttlichen erlösenden) Gnadenhilfen aus der Verbindung von (menschlicher) Kleinheit und (göttlicher) Größe entstanden. Denn fasse die Niedrigkeit unseres Herrn vom Mutterschoß an (sic!) bis zum Grab ins Auge und sieh, daß in einem fort die Größe seine Kleinheit und die Erhöhung seine Erniedrigung begleitet hat. Denn wo seine Menschheit[37] in niedrigen Dingen in Erscheinung trat, (dort) tat sich seine Gottheit (*alâhūteh*) in glorreichen Zeichen kund, damit man von jenem einen, der unter ihnen stand, erkenne, daß er nicht einer sei, sondern zwei. Denn nicht war es die niedrige (menschliche) Natur (*kyânâ*) allein und auch hinwieder nicht die erhabene (göttliche) Natur allein, sondern zwei Naturen (*trēn kyânīn*), die eine mit der andren vermengt (*ḥlīṭīn*), die hohe und die niedrige. Deswegen ließen diese zwei Naturen (jede) ihren Geschmack verkosten, damit die Menschen durch die Geschmäcke beider beide wahrnehmen sollten; damit man von ihm nicht glaube, er sei ausschließlich (nur) einer (*d-ḥad hū ḥatītâ*!), jener, der zwei wurde durch die Mischnung (*b-muzzâgâ = mĕmazzag*)«.

Zuerst zu *ḥatītâ*. Im Kommentar wird gewarnt, die Aussagen des Evangeliums über den Mensch gewordenen Logos auf *melltâ ḥatīttâ* zu beziehen. Der Sermo de Dom. Nostro weist für Christus von seiner Geburt an, durch

36 Vgl CSCO vol 270/syr 116, S 32.

37 Das unmögliche *rabbūtâ* der Hs ist zweifellos in *nâšūtâ* zu korrigieren

die in ihm Gottheit und Menschheit »vermengt« wurden, die Meinung ab, daß er *ḥad ḥatītâ* sei, der doch zwei wurde durch die Mischung (*muzzâgâ*). Von dieser »Mischung«, die sich mit dem gleichen Wortstamm auch im Kommentar findet, wird noch die Rede sein. Hier geht es um die genaue Erfassung des Sinnes des dem Kommentar und dem Sermo gemeinsamen *ḥatītâ*. Die Vokabulare geben dafür eine Reihe von Bedeutungen an wie: exactus, accuratus, proprius, verus und merus. Ich habe es hier mit »ausschließlich« übersetzt und kann die Möglichkeit einer solchen Bedeutung durch die folgende Stelle aus Ephräms Brief an Hypatios belegen. Zu Beginn dieses Briefes spricht er von seinem vorangehenden Schwanken, ob er den Freund persönlich besuchen oder ihm nur einen Brief schreiben solle. Dazu sagt er im 10. Abschnitt des Briefes[38]: »Wisse nun, mein Geliebter: wenn wir kommen würden, dann wäre der Umstand nicht möglich, daß wir ausschließlich die Bedürftigen (*snīqē ḥatītē*) wären, jene, die alles (nur) empfangen würden; und hinwieder auch nicht, daß ihr exklusiv die Gebenden sein würdet«. An der zweiten Stelle, wo ich mit exklusiv übersetzt habe, steht im Syrischen *mšalmânē*, wörtlich »die vollen Geber«, nach dem Zusammenhang zweifellos im Sinne von: »die nur Geber und nicht zugleich auch Empfänger« sind.

Das Problem, das hier im Kommentar und im Sermo angeschnitten wird, ist das christologische. Der Kommentar sagt dazu nur ganz allgemein, daß alle »Erzählungen« von dem Mensch gewordenen Logos zugleich »göttliche« (*alâhâyâtâ*) und »menschliche« (*nâšâyâtâ*) seien. Daß hier *taš'ītâ* (Erzählung) die Bedeutung von *šarbâ* (Wesensaussage) hat, kann durch Ephräms Hy. de fide 10,2 u. 3 beleuchtet werden. Denn hier spricht Strophe 2 von Stufen (*dargē*) der Erzählung (*taš'ītâ*) von Christus, wo die Geburt aus dem Vater als unnahbar hohe Stufe hingestellt wird. In Strophe 3 tritt an die Stelle der Stufen der Erzählung der Plural *šarbē* = (Wesens)aussagen. Strophe 3 spricht von drei solchen Aussagen, von den hohen (*râmē*), den mittleren und den niedrigen (*makīkē*). Die mittleren enthalten die Erkenntnisse der Engel, welche die der Menschen überragen, aber doch genau so wie die menschlichen vor den »hohen« versagen. Diese können wir also übergehen. Denn es bleibt im Kern bei den *šarbē râmē*, die den *taš'yâtâ alâhâyâtâ* des Kommentars entsprechen und für die Hy. de fide 10,2 die Geburt des Logos aus dem Vater genannt hat, und bei den *šarbē makīkē*, die den *taš'yâtâ nâšâyâtâ* des Kommentars gleichgesetzt werden können.

Nun noch zu dem Begriff *kyânâ* (Natur). Dieser Terminus fehlt in unsrer Kommentarstelle; er erscheint aber in unserem Zusammenhang an einer

38 Die Abschnitte sind die meiner kommentierten Übersetzung des Briefes in OrChr 58 (1974), S 76-120 Hier hat man auch die Hinweise auf den von Overbeck edierten syrischen Text

andren Stelle, die noch herangezogen werden wird. Zunächst sei hier zu den zwei Naturen des Sermo de Dom. Nostro angemerkt, daß es falsch wäre, in den zwei Naturen des Sermo schon die orthodoxe Lehre von zwei *physeis* in Christus zu sehen. Denn Ephräms *kyânâ*-Begriff ist noch voll und ganz doppeldeutig. Er kann mit der griechisch orthodoxen *physis* übereinstimmen, er kann aber auch stoisch die volle Existenz eines Einzeldinges bezeichnen, so daß in der Trinitätslehre Ephräm singularisch und pluralisch von der Natur und den Naturen der drei göttlichen Personen sprechen kann[39]. Dem entspricht, daß auf dem Gebiet der Christologie neben den zwei Naturen des zitierten Sermo auch singularisch »die Natur Christi« erscheint, wie gerade auch im Anfang der eben zitierten ersten Strophe von Hy. de fide 10,3, welcher lautet: »Während (o Herr) deine Natur (*kyânâk*) nur eine (*ḥad*) ist, sind ihre Auslegungen viele«. Diese Vielzahl erklärt die schon zitierte anschließende Strophenzeile: »hohe, mittlere und niedrige *šarbē*«.

Und dieses singularische *kyânâ* scheint der Kommentar zum Diatessaron allein zu kennen. Denn, wie schon kurz erwähnt, fehlt es in unsrer Ausgangsstelle, und aus dem ganzen übrigen, syrisch erhaltenen Kommentar habe ich mir nur eine Stelle für das *kyânâ* unseres Zusammenhanges notiert. Die Stelle findet sich im 10. Kapitel. Den Ausgangspunkt bildet das Herrenwort: potestis bibere calicem von Matth. 20,22. Dazu sagt der Kommentar: *layt d-etmakkak* (!) *yatīr men Mâran l-fūt kyâneh* (!) *d-men alâhūtâ* = »es gibt keinen, der mehr sich erniedrigt hätte als unser Herr gemäß seiner Natur, die aus Gott[40] ist« (Ed. Leloir, S. 34,5). »Seine Natur« schließt offensichtlich nach dem ganzen Zusammenhang Gottheit und Menschheit in sich.

Das syrische *kyânâ* steht nicht nur unter stoischem Einfluß; es wirkt vor allem auch seine enge Verwandtschaft mit dem syrischen Verb *akīn* = »erschaffen« mit, die zur Folge hat, daß *kyânâ* oft auch die Bedeutung »das Geschöpf, die Schöpfung« haben kann. Dieses *kyânâ* finde ich in Kommentar, in XIII 8 der Ed. Leloir (S. 106,17ff.), einem sprachlich schwierigen Abschnitt, der aber zu unserem Thema gehört und daher in einem Exkurs hier übersetzt und erklärt werden soll.

Der Abschnitt beginnt mit dem Zitat von Jo. 5,26: »Wie der Vater das Leben in sich selber (syr. *ba-qnōmeh*) hat, so gab er auch dem Sohn (das Leben in sich selber zu haben)«. Dieser johanneische Satz wurde von Arianern für ihre Anschauung, der Sohn sei ein Geschöpf, herangezogen, mit der Begründung, die Athanasius in De incarnatione dei verbi, PG 27.985 B/C,

39 Vgl dazu *kyânâ* im Index von Ephrams Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO subs 58 und Ephrams Trinitatslehre, CSCO subs 62

40 Syr *alâhūtâ* = Gottheit, doch steht im Syrischen oft das Abstraktum fur das Konkretum.

anführt: πῶς δύναται ὅμοιος ἢ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας εἶναι ὁπότε γέγραπται: ὥσπερ ὁ Πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ Υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ; ὑπεροχή ἐστι, φησί, τοῦ δίδοντος παρὰ τὸν λαμβάνοντα. In einer zweiten Stelle, in Or. III contra Arianos, PG 26. 400 Cff. nimmt Athanasius ähnliche Wendungen der Schrift hinzu wie »es wurde mir gegeben« so, wie auch der Kommentar, wie wir sehen werden, zu dem »der Vater gab« von Jo. 5,36 das anschließende »er hat ihm die Macht gegeben, Gericht zu halten« hinzunimmt. Dann sieht er gegen die arianische Auffassung in dem »der Vater gab« einen Hinweis darauf, daß der Sohn nicht der Vater ist, während das »sic (dedit)« nach ihm zeigt: τὴν πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Υἱοῦ φυσικὴν ὁμοιότητα καὶ ἰδιότητα. Ebenso in einer dritten Stelle, in: In illud omnia mihi tradita sunt, PG 25. 216 C/D. Hier zitiert er gegen das arianische *ktisma* und gegen ihren Satz: »es war eine Zeit, in der er nicht war« unsre Stelle (Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit) und versteht auch hier das dedit als einen Hinweis darauf, daß es der vom Sohn getrennte Vater ist, und das sic: οὕτως καὶ ἐν τῷ Υἱῷ ἐστιν ἡ ζωὴ, ἵνα τὸ ἀδιαίρετον καὶ ἄϊδιον διδάξῃ. Athanasius geht also auf die von dem Arianer vorgebrachte Schwierigkeit gar nicht ein, daß nämlich der Geber über dem Empfangenden stehe. Er gibt sofort und ausschließlich sein eignes Verständnis der Stelle: das Geber-Nehmer-Verhältnis beweist die Zweiheit der Personen; und daß es das gleiche göttliche Leben ist, das der Vater dem Sohn schenkt, beweist die Gleichheit der *physis*, die ewige, untrennbare Natur beider.

Wie nimmt nun der Kommentar dazu Stellung. Diese folgt auf das schon angeführte Zitat mit den Worten: »Wenn das *qnōmâ* des Vaters (in) irgendetwas vom (göttlichen) Leben verschieden ist und er ein Leben hat, das mit dem Geschöpf (*kyânâ*) verwandt ist, dann verstehe das auch beim Sohn (in) diesem Sinn! Wenn aber er selber (wörtlich: sein *qnōmâ*) das Leben ist, (und) sein Leben nicht unter dem Zwang einer Ursache steht, dann verstehe das auch beim Sohn so, wie es beim Vater (ist), der durch sich selbst (wörtlich: durch sein *qnōmâ*) das Leben ist«. Der Kommentar geht also von der Gleichheit des Lebens beim gebenden Vater und bei dem empfangenden Sohn aus. Nach der arianischen Auffassung wäre das Leben des Sohnes das Leben eines Geschöpfes, das, von einer Ursache außerhalb seiner hervorgerufen, davon abhängig ist und das Nichtleben des Todes in sich schließt. Dieses Leben müßte dann bei der Gleichheit des Geschenkes auch der Vater haben. Dieser Gedanke erscheint in umgekehrter Reihenfolge auch bei Athanasius. Denn im Zusammenhang mit dem obigen Zitat aus contra Arianos III sagt er in PG 26. 401 B, den bekannten arianischen Satz benützend: »Wenn nun einmal der Vater (dieses Leben) nicht hatte, dann ist es klar, daß das auch vom Sohn gilt«.

Das *kyânâ* hatte hier deutlich die Bedeutung von »Geschöpf«. Die für dieses *kyânâ* hervorgehobene Doppeldeutigkeit teilt nun in gleicher Weise das syrische ephrämische *qnōmâ* (hypostasis). In seinem bisherigen Erscheinen im Text des Kommentars konnte man annehmen, daß es nur das für die Umschreibung des Reflexivpronomens stehende *qnōmâ* ist. In der Fortsetzung erscheint es klar als selbständiger Begriff. Das wirkt auf das Vorangehende zurück, so daß auch hier schon die Rede von dem *qnōmâ* des Vaters war, das nach dem ganzen Inhalt Person und Wesen des Vaters zugleich umfaßt. Das gleiche gilt nun auch für das *qnōmâ* des Sohnes, von dem der nächste Satz des Kommentars mit folgenden Worten spricht: »Wenn du aber deswegen, weil geschrieben steht: 'so gab er auch dem Sohn', meinen solltest, daß außer der Gabe des Vaters das *qnōmâ* des Sohnes kein Leben hatte, dann hast du (damit) den ersten Sinn zerstört, indem du das *qnōmâ* (des Sohnes) für vom Leben verschieden hältst. So stelle denn den Körper in die Mitte, damit auf ihn sich niederlasse, was er gab!« Der »erste Sinn« war der Gedanke, daß, wenn beim Vater *qnōmâ* (Wesen) und Leben zusammenfallen, das auch für den Sohn gilt. Stellt man nun beim *qnōmâ* des Sohnes diese wesenhaft göttliche Verbindung des *qnōmâ* mit dem Leben in Abrede, so hebt man diese Gleichsetzung wieder auf. Der Schlußsatz des Kommentars hat wohl den Sinn, man solle dann gleich den Logos auf die Stufe eines menschlichen Körpers stellen, auf den sich die Gabe des Lebens, die Seele, von Gott kommend niederläßt.

Der Kommentar übergeht diese Annahme, offenbar als ganz unmögliche, und kehrt zu seiner Ausgangsposition zurück, zur Gleichheit des Lebens bei Vater und Sohn, indem er auch die im johanneischen Text folgende Aussage mit den Worten hinzunimmt: »(Die Lage ist die gleiche) wie (bei) dem, was folgt: er hat ihm die Macht über das Gericht gegeben, weil er der Menschensohn ist (Jo. 5,27). Jenes 'er gab (das Leben)' verstehe also zusammen mit jenem 'er gab (die Macht)', daß fürwahr der Vater das Leben, das er wesenhaft (*ītyâ'īt*) besitzt, jemandem gibt, der (ewig) ist«. Der letzte Ausdruck, syr: *man d-hū d-ītaw* ist allgemein gehalten, geht aber auf den Sohn. Dabei ist für die Übersetzung des bloßen *d-ītaw* mit »einer, der ewig ist« (*d-ītaw* = *ītyâ*) auf das gleiche *d-ītaw*, das wir im 2. Abschnitt angetroffen haben, zurückzuverweisen. Dort erschien neutrisch als arianischer Einwand: »*medem d-ītaw lâ metīled* = etwas, das (ewig) ist, wird nicht geboren«. Der Kommentar beließ hier die Antinomie dieser Aussage und berief sich zu ihrer Zurückweisung nur auf die Schrift, die beides vom Logos aussagt, sein ewiges göttliches Sein und sein Geborensein aus dem Vater. Die gleiche Antinomie liegt in den Worten des Kommentars auch an unserer Stelle vor: der Vater gibt sein wesenhaft göttliches Leben dem Sohn, dessen *qnōmâ* das gleiche göttliche Leben schon besitzt. Und auch hier fehlt jeder Versuch,

die Antinomie zu lösen oder wenigstens zu mildern, etwa durch einen Hinweis darauf, daß das »Geben« hier seinen Vollsinn verliert, indem es in die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater hineinverlegt wird, ein Hinweis, den man auch bei Athanasius vermissen kann.

Der Schluß des Abschnittes bringt keinen neuen Gedanken, wohl aber einen wichtigen neuen Terminus. Er lautet: »Wenn er (der Sohn) nicht mit ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar ītūteh*) ist, dann ist es (das Leben) eine Hinzufügung; doch daß es ihm eingepflanzt würde, ist nicht wahrscheinlich (wegen des Wesensunterschiedes). Wenn aber dennoch, dann ist er (der Sohn) für und aus sich ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar ītūteh*) und zugleich ihm wesensverschieden (*mnakray l-ītūteh*). Und wenn er (der Vater) auf ein etwas, das nicht (ewig) ist (*medem d-lâ ītaw*), das Leben seiner Wesenheit gab, dann ist das der gleiche (Widerspruch)«.

Die prägnante Bedeutung des *medem d-lâ ītaw* ist schon behandelt worden. Und nun zu dem zweimaligen *bar ītūtâ*. Beim ersten Fall könnte man noch daran denken, es wörtlich zu übersetzen mit »Kind (Sohn) seiner Wesenheit«. Doch der Umstand, daß im zweiten Fall ihm ein *mnakray l-ītūteh* entgegengestellt wird, das ganz klar »wesensverschieden« bedeutet, beweist zweifellos, daß wir im *bar ītūtâ* des Kommentars die syrische Wiedergabe des bekannten griechischen *homoūsios* vor uns haben.

Dieser Terminus ist unephrämisch. Er fand sich nicht in den von mir edierten Werken[41] und vor allem: Ephräm hat offensichtlich nicht sachlich, aber sprachlich ihn abgelehnt. So sagt er in Hy. de fide 52,14: »Was sollen wir ferner etwas anderes zu der Wahrheit neu (einführen), die (Gott) uns schrieb? Die Namen, die wir (sic!) hinzugefügt haben, die sind, meine Brüder, der Anlaß geworden für alle häßlichen Hinzufügungen (der Arianer)«. Und in Hy. de fide 64,11 bekennt er: »Niemals bin ich Menschen nachgeirrt, zu sprechen wie sie sprechen; denn ich sah, wie sie andre Namen, die nicht geschrieben stehen, unserem Erlöser gaben. Ich gab auf, was nicht geschrieben steht, um nicht aus Anlaß des Nichtgeschriebenen das Geschriebene zu verlieren«.

Zuletzt sei auch noch kurz auf das »gemischte (*mĕmazzgâtâ*), göttliche und menschliche Aussagen« des Kommentars eingegangen, das dem *muzzâgâ*

41 Im Kommentar zur Genesis erscheint ein *bar kyâneh*, indem es hier auf S 4,8ff. (Ed Tonneau in CSCO vol. 152/syr 71) vom Sohn bei der Schöpfung heißt, daß die Werke der sechs Tage geschaffen wurden durch den Mittler, welcher ist *bar kyâneh w-bar umānūteh d-'âbōdâ* = »Sohn der Natur und der Künstlerschaft des Schöpfers« Die Hinzufugung des *bar umānūteh* verrat, daß es hier nicht um einen festen Terminus geht Noch viel weniger in CNis 32,6, wo es in einem ganz außertrinitarischen Zusammenhang heißt, daß Lea nicht der Rachel gleiche: »und wenn schon eine Schwester der anderen nicht gleicht, obwohl sie *ba(r)t kyânâh hī* = gleicher Natur = blutsverwandt ist, (wie sehr ist dann 'Götze' von 'Gott' verschieden)«.

des Sermo de Dom. Nostro entspricht und das in beiden Fällen die Einheit in der Zweiheit zum Ausdruck bringen soll. Ephräm verwendet das Verb *mzag* (vermischen) neben dem Synonym *ḥlaṭ* (vermengen) vor allem bei den drei Personen seiner Trinitätslehre. Es drückt die Vereinigung zu einer Einheit aus, die einerseits die Möglichkeit eines Getrenntseins (*prīš*) offenhält und andrerseits ein Gespaltensein (*psīq*) ausschließt[42]. Das Ganze läuft auf die nackte ephrämische Formel für das Geheimnis der Trinität hinaus, daß hier eins (einer) drei ist und drei einer[43]. Dem entspricht auf dem Gebiet der Christologie, daß einer gleich zwei sei, wie das der noch anzuführende Schlußsatz des 34. Abschnitts des Sermo de Dom. Nostro indirekt zum Ausdruck bringt mit den Worten: »(damit man erkenne) daß (Christus) zwei war wegen der Vermengung (*ḥulṭânâ* = *muzzâgâ*), jener, der einer war: *meṭul ītūtâ* = wegen der Wesenheit«. Dieses *ītūtâ* fand sich auch im Kommentar, im 5. Abschnitt, wo es hieß, daß die Worte des Prologs: et deus erat verbum die *ītūtâ* des Logos angebe. Dabei ist für Ephräm die Doppeldeutigkeit auch dieses *ītūtâ* zu beachten. Er kann es nämlich auch mit *ītyâ* gleichsetzen[44] und zu Beginn des gleichen Sermo sagen: »Der Eingeborne brach auf von seiten (*men lwât*) der *ītūtâ* (= Gottvater) und nahm Wohnung in der Jungfrau«. Die Formel von einer, der zwei (bzw. drei) ist, bleibt bei Ephräm ohne jede (terminologische) Erklärung[45]. Der Kommentar berührt diese Frage überhaupt nicht. Er kümmert sich darum nicht, sondern beläßt es bei seiner fast überstarken Herausstellung der Zweiheit von Vater und Sohn.

Überblickt man zum Schluß das Verhältnis des Kommentars zu den ephrämischen Schriften, so ist einerseits die Übereinstimmung in wichtigen Begriffen wie *ṣūrtâ*, *ītyâ*, *ītūtâ*, *qnōmâ* und *kyânâ* nicht zu übersehen. Und trotzdem sind auch hier Abweichungen festzustellen, wie das zuletzt bei *bar ītūtâ* aufgezeigt wurde, oder bei *melltâ/Logos* (S. 11) und dem dazugehörigen *âmōrâ* (S. 13), oder auch bei dem *adrek/katelabe* (S. 18f.) und dem *ettaḥtī* (S. 24). Das macht es mir unmöglich, die überlieferte Zuweisung des ganzen Kommentars an Ephräm kritiklos zu übernehmen, und ich halte dafür, daß es geratener ist, zunächst nur von dem syrischen Diatessaronkommentar zu sprechen. Dieses Ergebnis wäre durch weitere Kommentare zu Teilen des nicht selten sprachlich schwierigen und inhaltlich dunklen Kommentars zu überprüfen und auszubauen.

42 Vgl dazu Ephrams Trinitatslehre, CSCO subs. 62, S 33f

43 Vgl CSCO subs. 62, S. 81ff

44 Die Neigung des Syrischen, fur das Konkretum das Abstraktum zu setzen, wurde schon erwahnt (Anm 40)

45 Im Gegensatz zu den Griechen, vgl CSCO subs 62, S 83ff

DAVID D BUNDY

The Peshitta of ISAIAH 53:9 and the Syrian Commentators

The Peshitta version of Isaiah 53:9 presented a peculiar problematic for those Syrian exegetes who sought to make the Old Testament a Christian book and to that end would use that rendition of the text as a basis for a christological interpretation. The Church Fathers had usually interpreted the entire "Servant Song" christologically[1], to which the Syrian Fathers were no exception. The general theme of suffering and death in the larger unit, Isa. 52.13-53.12, made it quite natural for those reading the document in light of the Christ event to apply these phrases to the narrative of the Evangelists concerning the death and burial of Jesus. Following this norm was however rendered problematic by the distinctive rendition of Isa. 53:9 in the Syriac version. The translators of the Peshitta, whoever they may have been and wherever they may have worked, translated, "The wicked gave his grave and the rich (gave) in his death"[2].

This reading of the Peshitta is far removed from that of the MT[3], Dead Sea Scrolls[4], the LXX[5] and its versions[6], as well as from Targum Jonathan[7]

1 For the use of Isaiah 53 up to and including Justin Martyr, see Hans Walter Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin, 1952 This was the determinative period for the Christian interpretation of this passage There are a number of Patristic commentaries on Isaiah but these have been little studied Of the Greek commentaries, see especially that of *Theodoret von Kyros Kommentar zu Jesaia*, hrsg. August Möhle, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, Bd 5 (Berlin, 1932), which discusses Isaiah 52:13-53:12, pp. 210-213, and *Hesychii Hierosolymitani Interpretatio Isaiae Prophetae*, Freiburg i.B., 1900, pp 165-168 Other commentaries on this passage are those of Procopius of Gaza PG 87 col 2528, Cyril of Alexandria, PG 70, col. 1182, Theodorus Heracleensis, PG 18, col 1357, and that of John Chrysostom preserved most completely in an Armenian version *Eraneluoyn Yovhannou Oskeberani Meknouthiun Esayeay Margaréi*, Venetik, 1880, pp 402-403 The Syriac language commentaries will be mentioned below

2 *Biblia Sacra juxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta*, Vol. II. (Beryti, 1951).

3 *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Liber Jesaiae* preparavit D Winton Thomas, Stuttgart, 1968

4 *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery.* I *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* ed M. Burrows *et al.* (New Haven, 1950), Plate XLIV See below, note, 12 Hereafter cited as I Q Is[a]

5 *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*, Vol XIV, *Isaias* ed. Joseph Ziegler (Göttingen, 1939), 322 Hereafter cited as LXX Göttingen

6 Fridericus Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive Veterum Interpretum Graecorum*

and the Palestinian Syriac[8]. It is, however, found without significant variants in the manuscript tradition[9] as well as in the citations presented by the authors discussed below. It radically transforms the intent of the Isaianic statement. The wicked becomes the doner of his grave and the rich gives the motif of his death. Thus, instead of being either classified with the two groups in his death (MT), or of being their judges (LXX and versions, Targum Jonathan), the Servant of the Lord is the beneficiary of their largess.

The object of this essay is to delineate the ways in which the Syrian exegetes resolved the interpretative dilemmas presented by their version of the biblical text of Isa. 53.9. The writers are presented in chronological sequence.

The Ephremian Commentary

The mysterious commentary attributed to St. Ephrem the Syrian (306?-373) is presented first, primarily for three reasons : (1) Its attribution to St. Ephrem, while improbable, remains possible; (2) The nature of the commentary on the Servant Song is rather different from the others now extant; (3) The commentary on this passage appears to have no filial relation with the other commentaries.

The Ephremian commentary of Isaiah 43-66 was published with a Latin translation by Th. J. Lamy[10] of Louvain from the Severian catena on the basis of B.M. add. 12,144 (1081 A.D.), a copy of Vat. Syr. 103 (IXth-Xth century), as a supplement to the text of the Roman edition.

Chapter 52.13-53.12 as presented by this commentator is a literary unit providing a matrix for summarizing and interpreting the Christ event. After observations about the extraordinary aspect of the Messiah's arrival, he

in totum Vetus Testamentum Fragmenta (Oxford, 1875), Vol. II, 535. Cf. H Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gütersloh, 1954), 42, and LXX Göttingen

7 *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, ed. Alexander Sperber. Vol III, *The Latter Prophets according to Targum Jonathan* (Leiden, 1962) 108. Cf. P. Seidelin, "Der 'Ebed Jahwe' und die Messiasgestalt im Jesajatargum", *ZNW* 35 (1936) 194-231.

8 The Syro-Palestinian version reads *wy'tl byšy' ḥwlp qbwrwy wl'tyry' ḥwlp mwth*, which is a translation of a text similar to that of Theodotion and Symmachus having no affinity with the Peshitta version, as indicated by the text published in Agnes Smith Lewis, *A Palestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Prophets, Acts and Epistles*, Studia Sinaitica, 6 (London, 1897) 117, line 17.

9 I wish to thank Prof. Sebastian Brock for providing this information An older collation is found in G. Diettrich, *Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, VIII (Giessen, 1905) 182. This portion of Isa. 53:9 has not been found elsewhere in the writings of the Syrian authors.

10 Thomas Joseph Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II (Mechlin, 1886) col. 103-214.

discusses the nature of Christ both (1) as it was (vv. 1-2c), that is, revealed and revealer (of the Father), as a child before the Father, born of a virgin, and not as an angel or prophet, and, (2) as "we" perceived it (2d-3), that is, not splendid as God, to be taxed like everyone else, as one who suffered, and as an ordinary man. He makes a transition (4-5b) to the Passion (5c-9a) by two quick observations about the mission of the Messiah and the human reaction to that mission.

The narration of the Passion is a chronological summary of the Gospel narrative using the Isaiah text and concise, incisive interpretative comments. The results of his life (the church, the restoration of man's glory, and Christ's intercessory activity) are discussed on the basis of verses 9b-12.

This was facilitated by two transformations of the Peshitta text quite unique in the textual tradition of the Peshitta[11]. Firstly, the Ephremian text is plural (both nouns and verbs) in contradistinction to the other Syriac texts preserved by our commentators or those attested by the manuscripts of the Peshitta. It has the closest textual affinity with I Q Is[a] where the same phenomena may be observed[12]. Secondly, an independent and complete phrase is made of the second clause by adding the word, *ʾezdadaqw* "they were justified". The textual significance of this addition is uncertain. It does not otherwise appear explicitly in the Peshitta tradition. But judging from the not dissimilar method of one of the sources of Išoʿ bar Nūn (see below) there may have been an oral tradition completing the phrase[13]. Its exegetical significance was to resolve the dilemma confronting the Syrian exegetes and to thus allow the verse, together with the remainder of the Servant Song to serve as a premonstration of the Messianic event. Thus the Ephremian commentary reads[14]:

yahbw rašīʿē qabreh . h . mawteh dbazqīpoʿ . wʾatirēʾ bmawteh ʾezdadaqw h . yawsep bolūtoʾ wpilatōs wniqodimōs

The wicked (pl) gave his grave That is, his death which (was) on the cross. And the rich (pl) by his death were justified That is, Joseph the Counselor, and Pilate and Nicodemus

Theodore bar Koni (VIIIth century)

Little is known of this Nestorian author to whom ʿAbdishoʿ ascribed a "Book of Scholia", an ecclesiastical history, instructions in asceticism and

11 See above, Note 9.

12 Cited above, note 4 The transcription of Plate XLIV does not take into account the partially effaced letter(s) following ... *ʿšyr* The photograph of the ms. shows a space sufficient for two letters, one of which partially effaced, is exactly the shape of a min By analogy with *rš ʿym*, it is evident that the other word should thus be read *ʿšyrym*

13 See below, note 31.

14 Lamy, *Sancti Ephraem Syri*, col. 149

some funeral orations[15]. He was apparently a monk from the vicinity of Kashkar[16]. Only one date, that of 791 A.D. is attested, and that as being the date of completion on the scholia on the New Testament[17]. Only the "Book of Scholia" has been preserved, and this work is published in the edition of Addai Scher[18].

The last section of the Scholia concerning the Book of Isaiah is a collection of materials illuminative of "difficult words in the book of Isaiah"[19]. He cites Isaiah 53.9: *yahb rašī'o` qabreh w'atīro`* and offers the laconic observation *petgomo` hū dahpīk*, "a phrase which is inverted", "in the same manner as", Isaiah 64.5 and Job 24.19[20].

This same method of explanation is also found in Išo' bar Nūn, Išo'dad of Merv and Dionysius bar Ṣalībī. It is a technique applied to texts which are difficult to understand according to Christian canons of interpretation as is the case with Isa. 53.9, and to texts which present problems of logic in the received version as in Isaiah 64.5[21] and Job 24.19. There appears to have been a generally agreed upon collection of "énoncés à termes intervertis"[22], which could be interpreted in a manner consonant with the Syrian Christian exegetical tradition using this technique, while thereby preserving the reading of the Peshitta text. The problematic phrases and/or words were merely transposed in the writer's mind for the purpose of the interpretative comments.

Išo' bar Nūn

The next commentator on Isaiah from whose pen material relevant to Isaiah 53.9 has been preserved is the contentious churchman who succeeded

15 See J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III/1, 198

16 *ThC* XV[1], 1946, col 228. Cf. Martin Lewin, *Die Scholien des Theodor Bar Kôni zur Patriarchengeschichte (Genesis XII-L) (Berlin, 1905)* xii-xviii.

17 This note is quoted in J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III/1, 174.

18 This edition is based on two manuscripts (as well two other mss are collated in the notes) and was published without translation *Theodorus Bar Koni Liber Scholiorum*, I, *CSCO* 55 Syr 19 (= Syr II, 65, T), 1912, and II, *CSCO* 69 Syr 26 (= Syr II, 66, T), 1912 The method of this edition was criticized by A Baumstark, *OrChr* N S Vol 3 (1913) 149-151 His objections are restated by Ernest G Clarke, *The Selected Questions of Isho bar Nun on the Pentateuch, edited and translated from Ms Cambridge add. 2017, with a study of the relationships of Ishō'dādh of Merv, Theodore bar Kōnī and Ishō' bar Nūn on Genesis*, Studia Postbiblica, 5 (Leiden, 1962) 184-187. A new critical edition is in preparation by R Hespel to be published in the *CSCO*

19 Ibid, II, 272-275.

20 Ibid, II, p 275, lines 9-10

21 Išō'dad comments "*You are angery and we have sinned against them.* (Isa. 64 5) This is a saying with the terms inverted. That is, because we have sinned, you have become angered and have caused us to be deported ..." cited from the edition of C Van den Eynde, see below note 41, Text 60, Translation 76

22 This term coined by Father Van den Eynde most accurately describes the phenomenon

Timothy, whom he detested, as Catholicos of the Nestorian church primarily because of his influence at the court of the Calif Ma'mun. His life was chronicled by Mari ibn Sulaiman and Amr ibn Matta[23] as well as Gregory Abū-l-Farağ (Barhebraeus)[24] and his bibliography was recorded for us by 'Abdisho' in his Catalogue[25]. Among those writings is "Questions on the Entire Text of the Two Parts", that is, of the Scriptures. This work, extant only in Cambridge Add. 2017[26], is part of a considerable but generally unexamined corpus of what has been described as "the literary genre of Questions and Answers" which provided interpretative solutions to problematic biblical texts[27]. The question-answer on Isaiah 53.9 is one of only four Isaiah texts deemed troubling enough to merit a response and even then the response is a compilation of three solutions from sources whom he does not identify. This is presented with minimal personal involvement. Let us examine the significance of these suggestions, all of which are christological in orientation.

He begins :

šū`olo` mono` hī hī dyahb rašī'o` qabreh w'atīr bmawteh	Question · What is it that the wicked gave his grave and the rich in his death?[28]

The reading agrees exactly with that of the received Peshitta text. Three answers are posited.

(I) *šroyo`* *bhad men zno` `iteyh dyahbw rašī'e` yehūdoye` wadbeyt pīlatōs qetleh hodo` hi hi dqabreh . w'atiray bhaymonūto` mhaymne` bmawteh hyaw*	Answer · Indeed, in one manner, it is that the wicked Jews gave and the house of Pilate his murder, that is to say, "his grave", and the rich ones by faith lived in his death[29]

This first explanation is also quoted by Išo'dad of Merv[30], and is reminiscent of the explanation contained in the Ephremian corpus (see

23 *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum commentaria edidit ac latine reddidit* H. Gismondi. I. *Maris versio latina* (Romae, 1899) 66-68, II *Amri et Slibae textus versio latina* (Romae, 1897) 38-40

24 J B. Abbeloos and Th J Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, III (Louvain, 1872) col 181-184; 187-188.

25 Cited in J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III/I, 165-166

26 A. Gr 2017 = A.D 1706. See, William Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, II (Cambridge University Press, 1901) 555-559.

27 For a description of this genre in western literature, see G Bardy, "La littérature patristique des 'Questiones et Responsiones' sur l'Écriture Sainte", *Revue Biblique* 41 (1932), 210-236, 341-369, 515-537; 42 (1933), 14-30, 211-229, 328-352. For a summary of the situation in Syriac literature, see Ernest G Clarke, *The Selected Questions*, 8-13

28 Cam Add 2017f 36v, lines 11-12

29 Ibid, f. 36v, line 12-f. 37r, line 1

30 See below, p. 39.

above). It is impossible to be certain of a relationship between the sources of Išoʿ bar Nūn and the Ephrem material. However, both resolve the dilemma posed by the first phrase by equating "grave" and "death" although the note quoted by Išoʿ bar Nūn goes on to name the perpetrators of that death, this in a manner quite different from that of the earlier author. The dilemma of the second phrase is rectified by transforming it, much as did the Ephremian scholia, into a statement of personal salvation, quite distant in intent and significance from the context of Isaiah's Servant Song. It is most probable that these two authors reflect a popular Syrian usage, perhaps liturgical, which "completed" the phrase[31].

(II) *baʿhrinoʾ dīn znoʾ yahbw rašīʿeʾ zqūpeʾ meštalmonūteh dalqeṭloʾ wʿatīroʾ yawsep būlewtiʾ wniqodimōsy mawteh yqarw bhūntoʾ vbad šarkoʾ*

But in another manner the wicked crucifiers gave delivery of him for murdering; the rich one, Joseph the Counselor and Nicodemus, honored his death with spices[32], and with the rest[33]

Here *qbrh* is tacitly assumed to mean "death" as in the first suggestion, which is also quoted by Išoʿdad (see below) who ends the quotation: "with spices and linen (*ktn*)", indicating that Išoʿdad was probably using a source other than Išoʿ bar Nūn.

(III) *wtūb baznoʾ ʾhrinoʾ yahb rašīʿoʾ pīlatōs mawteh bazqīpoʾ wʿatīroʾ būleotiʾ qabroʾ dabganṭoʾ*

And again in another manner: the wicked Pilate gave his death on the cross and the rich counselor a tomb which is in the garden[34]

This explanation is also cited by Išoʿdad of Merv, who however attributed it material to the mysterious Daniel bar Toubanita[35], once again indicating the probable use of a presently unknown independant source. Pilate is the culprit, here as in the first suggestion. It is worth noting that "death" and "grave" are inverted that the verse might correspond with the gospel narrative.

Išoʿ bar Nūn suggests that this inversion of terms was done in order to clarify the meaning of the verse:

baznoʾ geyr honoʾ hpūkyoʾ dašmoheʾ hwoʾ ʾayk dalnūhroʾ yadīʿoʾ

For in this manner. The inversion of terms was as to a distinctive light[36]

31 This case may be similar to that cited by Gordon Fee, "The Text of John in the Jerusalem Bible: A Critique of the Use of Patristic Citations in N T Textual Criticism", *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 163-173, or that noted by J. Duplacy and C. M. Martini, *Biblica* 58 (1977) 564 n. 74

32 Cf John 19.39-40.

33 Cam. Add 2017f 37r, lines 1-5.

34 Ibid, f 37r, lines 5-7; Cf. John 19.41

35 See below, note 46

36 Cam Add. 2017 f. 37r, lines 7-9

The meaning of the verse, generally agreed upon in the Syrian exegetical tradition, was, for Išoʿ bar Nūn, clear in the reading received in the Peshitta text. "Inverting the terms" merely made it more explicit.

What do these three possible interpretations of Isaiah 53.9 have in common? The overwhelmingly important common denominator is the christological concern of each of the sources. Found as it is in the midst of the Song of the Suffering Servant, it appears to never have been considered feasible by Išoʿ bar Nūn or by his chosen sources to interpret this phrase in the historical context of the Book of Isaiah.

Secondly, the de facto rejection of the Peshitta text and the consequent rewriting to accord with the Johannine version was rendered necessary in each source by the christological exegesis. However, the mystique of the received text still retained the allegiance of the author/compiler who sought a rationale for this exegetically inspired transformation in the accepted "inversion" technique.

Išoʿdad of Merv (9th century)

Išoʿdad, a Persian by birth from Mero (Merv) in northern Khorassan[37], has given us one of the larger extant bodies of Syrian exegetical literature. Little is known of his life which more or less spanned the 9th century. His name appears in the Chronicles only in 852 A.D. when after the death of Mar Abraham, the name of Išoʿdad, then Bishop of the village of Hadita was put forth as a candidate for the patriarchate. The nomination came to naught in the crossfire of imperial and ecclesiastical political intrigues[38].

The authenticity of the commentaries is rather certain, this despite the error of ʿAbdishoʿ who ascribed to him only commentaries on the New Testament and the *Mautbê*[39]. The material on the major and minor prophets as well as on the Psalms were "restored" to him by J. B. Chabot[40]. A critical edition accompanied by a French translation on the commentary on the prophets has been published by Father Van den Eynde of Louvain[41].

37 Cf William Wright, *A Short History of Syriac Literature* (Amsterdam, 1966), p 220-221, Baumstark 234

38 H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae* I, 69-70; II, 41-42

39 Cited in J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III/I, 210-212

40 J B. Chabot, *Littérature Syriaque* Bibliothèque Cath des Sciences religieuses (Paris, 1934) 111

41 Ceslas Van den Eynde, *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament.* IV *Isaie et les Douze.* Text, *CSCO* 303 Syr 128 (Louvain, 1969) Ibid, Trad., *CSCO* 304 Syr 129 (Louvain, 1969) The New Testament Commentaries were published by M D. Gibson, *The Commentaries of Išoʿdad of Merv*, Horae Semiticae 5-7, 10 (Cambridge, 1911-1913).

A Nestorian, Išo'dad's exegesis reflects the traditions of that persuasion. The tendentious commentaries of Theodore of Mopsuestia are often cited verbatim in the other commentaries[42]. Unfortunately, Theodore's commentary on Isaiah is lost to us, but if the other commentaries of Išo'dad are any indication, that of Isaiah probably reflects the style and views of the ancient master. The style is sober and historically oriented; often more so than our modern critical commentaries. There is a minimum of reading the New Testament into the Old. Only six passages in Isaiah are considered exclusively messianic[43], including the entire Servant Song of Isaiah 52.13-53.12. The Song is interpreted as a biographical-theological synopsis or premonstration of the messianic event. Verse 2, "he ascended as an infant", serves as a basis for renumerating reactions to the Christ child: God loved him, the disciples accepted him, Simon blessed him, and the Jews inquired (negative sense) about him, saw nothing distinctive about him and called him a liar, considering him disturbed. God willed his passion (verses 2, 5, 6) that there might be peace for Jew and Gentile (the people and the peoples) and "that we might have reconciliation before God". Verse 8 discusses the crucifixion; verse 9 the problematic of tomb and death. The remainder (10-12) presents a theological analysis of the entire Christ event.

Only verse 9 presented problems for the commentator in his analysis. The understanding brought to the passage as a whole required that a christological interpretation be adopted. As the text stood, "the wicked gave his grave", it did not match the gospel accounts. Therefore the scholarly Išo' dad was more tentative here than usual. He presented his prefered interpretation, and then listed a series of alternatives.

He accepted the "inverted sense" solution previously seen in the works of Theodore bar Koni and Išo' bar Nūn. Thus he wrote:

> *The wicked gave his grave* That is, the phrase is inverted, but the sense is that: the rich gave his tomb, that is, Joseph the Counselor *And the wicked in his death*, that is Pilate who gave his body to Joseph that he might bury it[44]

Note that the effort to conform to the gospel tradition led to the exchange of *rašī'o* for *'atīro* in the second clause of verse nine. This is probably integral to the text of the commentary and not a scribal error in light of the accord between the resultant reading and the interpretative schema.

There follows a series of interpretations gleaned from patristic sources. The first three are found nearly verbatim in Išo' bar Nūn (see above) but in a different order:

42 Ibid, *CSCO* 304, Syr 129, ix-xxi
43 Ibid, iii
44 Ibid, Text, 53 lines 1-4, Trans., 67

(1) "The wicked Pilate gave his death on the cross "[45] which interpretation is attributed to Daniel bar Toubanita[46]
(2) "But correctly it is understood, the wicked Jews and those of the house of Pilate the rich live as faithful by his death"[47]
(3) "The wicked crucifiers gave his death The rich ones, Joseph the Counselor and Nicodemus honored his death with spices and linens etc [48]

The fourth possibility is introduced as "Greek", *yawnoyo`*·

`etel rašī`o` ḥlap mawteh w`atire` ḥlap qbūrteh.	I shall give the wicked in exchange for his death and the rich (pl) in exchange for his burial[49]

To this is added the interpretative comment :

honaw `etba` dīno` men `ayleyn das`arw lōteh holeyn bīšto` wadšarko`	That is, I shall wreak vengeful judgement from those who did to him these evil things, etc [50]

The text cited as "Greek" appears to be an effort at correction aimed at once to bring the basic elements of the phrase, the verb tense, the object and the coordinating preposition (*ḥlap* for ἀντί) into line with the LXX text, and at the same time to resolve the christological problem of the text by inverting the troublesome terms, "grave" and "death".

An ingenious solution, the christological application was ignored by Išo`dad (or by his source?). Instead an application much more consistent with the views of the LXX (see above) than with those of the Christian exegetes of Syria is adopted, so that the verse is interpreted in the context of the document itself.

The exact significance of this reading is difficult to access. It is very different from the text usually cited by the Syrians as "Greek", that is the Syro-Hexaplar. The Syro-Hexaplaric text published by Ceriani translated the passage :

w`etel bīše` ḥlap qbūrto` dīleh w`atīre` ḥlap mawteh.	I shall give the wicked ones in exchange for the burial which is his, and the rich (pl) in exchange for his death[51]

45 Ibid, Text, 53 lines 4-5, Trans., 67 On the relationship of the works of these two authors, see L. Van Rompay, "Išo` bar Nun and Išo`dad of Merv· New Data for the Study of the Interdependance of their Exegetical Works", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977) 229-249

46 The identity of this author is uncertain Baumstark 207 suggests he be identified with Daniel bar Maryam (VIIth century) whose works have been preserved Cf. Van den Eynde, *CSCO* 304 Syr 129, x

47 *CSCO* 303 Syr 128, 53 lines 4-10. See above, note 31 where similar completions of the text are mentioned.

48 The text of Išo`dad adds *ketono`* to the text cited by Išo` bar Nūn, see above.

49 *CSCO* 303 Syr 128, Text, 53, lines 10-12; V 304, Syr 129, Trans , 67

50 *Ibid*, 53 line 11

The tantalizing possibility of Jewish scholia collections or of a Syriac Translation of the LXX for Isaiah in addition to the above text, or of lists of "corrections" of difficult passages remain but tantalyzing possibilities.

Dionysius bar Ṣalībī († 1171)

Most of what we know of this Jacobite bishop and scholar is dependant upon chronicle of his friend Michael the Syrian[52]. He was appointed Bishop, after 1166, of Amid (Diarbékir) where he founded a school. A prolific author, Dionysius wrote in various areas of theological science. His commentaries on the Old Testament, as yet unedited[53], are among the most extensive which have been preserved through the vicissitudes of Syrian ecclesiastical history.

The commentary on Isaiah, like those on most other books of the Old Testament is divided into two distinct sections. The first section is entitled *pūšoqo' sū'ronoyo'* (literal explanation) and is based on the text of the Peshitta. The second section is designated *pūšoqo' datreyn rūḥonoyo'* (A second, a spiritual interpretation). The biblical text cited in this section is generally that of the Syro-Hexaplar[54]. This section is apparently but an abstract of a more extensive commentary which apparently has not been preserved[55].

Accordingly, portions of Isaiah 53 (not every verse) are commented upon in each of the two sections. Each time the author reflects upon key or

51 *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus Photolithographice Editus curante et adnotante Antonio Maria Ceriani*, Monumenta Sacra et Profana, VII (Mediolani, 1874), fol 189v

52 J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, IV, Paris 1910, III, Paris, 1901, passim For resumés of this material and excellent bibliography, see A Van Roey, "6 Denys bar Salibi", *DHGE* XIV, 1960, cols 253-256, François Graffin, "4. Jacques (Denys) bar Salibi", *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, 1972, cols 29-30

53 The commentary is preserved in libraries from Boston to India of which the most ancient is Dayr az-Za'farān 66 (A.D 1189). For lists of these manuscripts see, Mar Ignatius Afram I, "Tafsīr nubuwwat Aša'ya an-Nabī li-l-'allāmah al-ḫatīr wa-l-mufassir al-kabīr Mar Diyūnūsiyūs Ya'qūb mutrān Āmid (Diyārbakr) al-mašhūr b-Ibn as-Salībī allaḏī nabaga fī l-mi'ah aṭ-ṭāniyah 'ašarah li-l-mīlād (sanat 1171 M.), "*Al-Maǧallah al-Baṭriyarkiyyah as-Suryāniyyah* 3 (Jerusalem 1935), 34, Arthur Vööbus, "Neue Funde für die handschriftliche Überlieferung der alttestamentlichen Kommentare des Dionysios bar Salībī", *ZAW* 84 (1972) 246-249, Samir Khalil, "Le Commentaire d'Isaie de Denys bar Salībī Notes bibliographiques", *OrChr* 62 (1978) 158-165. E R Hambye, "Some Syriac Libraries of Kerala (Malabar), India", *A Tribute to Arthur Vööbus* (Chicago, 1977) 38

54 This is not the case with Isa 53 9 according to the Ceriani text. See above p 40

55 The title of the second portion, B.N Syr 66, fol 364v reads:

tūb pūšoqo datreyn rūhonoyo'
bkaryoto' men pūšoqo' sagīyo'noyo'
d'eša'yo' nbiyo' dīleh dmory
diyūnnōsyōs

problematic terms and phrases. The comments on passages are generally presented as isolated entities devoid of any internal continuity.

The "literal" explanation of Isaiah 53,9 presents an analysis strikingly similar to that of Išo'dad of Merv (see above). Dionysius reiterates the "inversion of terms" articulated by the Nestorian exegetes who preceded him indicating that, as the verse stands, it is incorrect. He then rewrites the second phrase of the verse in accordance with the gospel narratives. The text is found in B.N. Syr. 66, fol. 360^{r};

wyahb rašī'o` . h. petgomo` hū hpīko` . d`itawhy hokan bsemolo` yahb 'atīro` qabreh h yawsep būlewṭī . wrašī'o` bmawteh . h. pīlo`tōs dyahb pagreh lyawsep dnetqbar.

And the wicked gave That is, the phrase is inverted for it is in this way incorrect. The rich gave his grave, that is, Joseph the Counselor And the wicked in his death, that is Pilate who gave his body to Joseph that it might be buried

The "spiritual" interpretation is surprising in that it ignores the problem entirely. It gives one version of the traditional explanation but with the problematic Peshitta text and without rectification of the misstatement. B.N. 66 Fol. 390^{v} reads:

yahb rašī'o` qabreh . h yawsep. w'atīro` bmawteh . h . nīqūdimōs d`aytī ḫūntto` wketonē`

The wicked gave his grave, that is Joseph, and the rich in his death, that is, Nicodemus who brought spice and linens

Gregory Abū-l-Faraǧ (Barhebraeus) (1226-1286)

Among the extraordinary literary production of this Jacobite scholar-churchman[56] is a set of scholia on the Book of Isaiah, an edition of which was published on the basis of unspecified British Museum and Bodleian Library (Oxford) manuscripts[57].

Barhebraeus reflects an orientation quite different from that of Išo'dad with regard to the passage as a whole. For instead of drawing heavily from the Gospel narratives to build on the outline of the Servant Song a biographical-theological resumé, the theological development follows more the Pauline model. The conception is still Christological but more cosmic in its understanding than evangelic. The structure of his comments is suggested here[58]:

56 For biographical and bibliographical information, see "Barhebraeus", *DHGE* VI, 1932, cols. 792-794, E. Herman; "Barhebraeus", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1957, 131; Johann Göttsberger, *Barhebraeus und seine Scholien zur Heiligen Schrift, Biblische Studien*, Bd. 5 Heft 4, 5 (Freiburg im Breisgau, 1900)

57 Otto Fridericus Tullberg, *Gregorii bar Hebraei in Jesaiam Scholia* (Uppsala, 1842).

58 Ibid, 29-31

I. His identity and the response to Him. He argues that his coming was foretold but not heard (verse 1) since his divinity was concealed in his humanity (verse 2), observing that therefore "we considered him disturbed" because he broke the law, and we called him Ba'alzebub.

II. The Purpose of His coming: to instruct and to reconcile the people (verse 5).

III. The result of his coming (verses 8-12). His eternity was incomprehensible because he proceeded from the bosom of the Father and came to men (verse 8). Once here Pilate ordered his death and Joseph the Counselor gave his grave (verse 9).

The concluding series of oppositions have, perhaps, some relation to the Ephremian commentary (compare above):

> Condemned as a sinner, the seed of his doctrine will bear fruit forever, He was tempted in all things, that the Gospel might be preached and cosmic wrong righted, Considered impious, he intercedes for the impious (verses 10-12).

The only scholium which is not integral to this theological discussion is that concerning verse 9. Here Barhebraeus was forced to come to terms with the problematic Peshitta rendition, which he without the reservations of his predecessors dismisses as incorrect. Thus he observes about Isaiah 53.9:

yahb rašī'o' qabreh w'atīro' bmawteh h . hono' petgomo' bahpoko' zodek lmestaklūteh wdomyo' dmen kotūbe' 'etdawadt ke'mat rašī'o' dhū pilatōs bmawteh pqad w'atīro' dhū yawsep būlewtī qabreh yahb.	The wicked gave his grave and the rich in his death That is this expression should be understood inversely and it seems to have been confused by scribes so that the wicked, that is Pilate, he ordered his death: the rich, that is Joseph the Counselor, gave his tomb[59]

The technique of the "inversion of terms" to produce a startling result which would then force the reader to carefully consider the "true" solution was lost on Barhebraeus. For him it was a simple error to be tacitly corrected in light of the evangelist's narrative.

Conclusions

The Syrian commentators whose observations and analyses of Isaiah 53.9 are available to us present three different solutions to the dilemma posed them by the Peshitta version of the text which forced them to choose between accepting a reading which did not correspond either with their

59 Ibid, 30, lines 10-13

exegetical traditions or with the other versions, or rejecting the text as they had received it.

The first solution was to emend the text. Thus the Ephremian commentary chose to reject the reading of the version itself in an effort to allow the verse to function in the Christological analysis of the larger context. The author completed the phrase left incomplete by the Peshitta in order to remove the impedement to the "correct" interpretation.

The second and most popular method of removing the contradiction between the Isaiah passage and the Gospel narratives was by the technique of recognizing the "inversion of terms". These terms, admittedly difficult for the exegete, were considered to have been written cryptically by the ancient prophet. The discord between the inner meaning intended by the prophet and the external meaning (or lack thereof) was to draw the attention of the interpretor to the verse and to emphasize its significance for the passage to whose who would understand God's premonstration of the central event of history as they perceived it. It was the duty of the one who would actualize that premonstration in the Christian community to decipher the cryptic, to detect (in this case) the Christological reference, and to clarify the prediction.

The advantage of this exercise of reversing the difficults was that it resolved the problem of the correspondance between the two standards of the received biblical text and the evangelic tradition while allowing both to retain their integrity.

This was the method adopted, explicitly or implicitly by Theodore bar Koni, Išoʿ bar Nūn and Isoʿdad of Merv, Dionysius bar Ṣalībī, and by their sources. Even Išoʿdad who had another option open to him in the text which he presumed to be Greek, an option which resolved the tension without resort to any interpretative device, seems to have no special inclination to accept that alternative. He merely listed it in scholarly fashion for the consideration of the reader. Any thought of a hierarchy of translations with an attendant construct of the correctness of the earlier versions was foreign to them.

The third resolution of the problem was offered by Barhebraeus. This exegete observed the disparity between the Isaiah narrative and the Gospel writer's account, assumed the New Testament narration to be the canon of exactness, and reasoned that therefore the particulars of the Isaiah description, as he had received it, must be in error. He dismissed the Peshitta of Isa. 53.9 as a scribe's mistake.

The resultant interpretations provided by these three alternatives reflect different assumptions about the nature of the Scriptures and of the received texts of the Scriptures. However the interpreters, by disparate paths arrived

at the same conclusion. That is, the verse without exception is seen as a prophecy of the death and burial of Christ. Only in the Ephremian commentary is there a divergence from the norm and then only in detail. This divergence is caused by the textual emendation.

The determinative factor in any specific exegesis of Isaiah 53.9 was not then the approach used to resolve the exegetical problem. It was the homogeneous exegetical tradition into which the interpretations were presented. There were two aspects to this tradition. The first was theological-exegetical. The Servant Song of Isaiah 52.13-53.12 was interpreted Christologically in the Syrian as well as the Greek Church and, as we have seen, was used as a framework for theological reflection about the Christ event.

Therefore by whatever method these scholars sought to remove the stumbling block of the terms "death" and "grave", the method was only a tool to butress the author's perspective relative to the interpretative focus. No conception divergent from the tradition could be derived. It was the matrix of religio-exegetical traditions which set the limits of interpretative possibility.

The other aspect of this homogeneous tradition was textual. Until the time of Barhebraeus, this text was an accepted standard. Inspite of the interpretative problem posed by the text, there appears to have been no effort by these commentators to bring the text into closer correspondance with either the Hebrew or the Greek versions.

Thus the Syrian authors whose work on Isaiah 53.9 has been examined were first of all scholars who aligned themselves with the exegetical traditions of their churches.

G. J REININK .

Der Verfassername »Modios« der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios

Mit dem Namen des Lehrers *Seharbokt* verbunden erscheint in der Kompilation von Exegesen zu Matth. *27*,33 in der *Gannat Bussame*[1] die folgende Bemerkung:

> Schädel (*qarqaptā*) (bedeutet der Name Golgatha), weil dort der Schädel Adams niedergelegt wurde, nachdem Noah der Gerechte dessen Skelett mit sich in die Arche mitgenommen hatte, so wie es einem gewissen *Modios* beliebt, der vieles derartiges aufschrieb durch die Vorstellungen seiner Gedanken in der Schrift, die er »die Schatzhöhle« (*m'arrat gazzē*) nannte[2]

Diese Erklärung des Wortes »Schädel« entstammt tatsächlich der syrischen Schrift, die sich sowohl in der syrisch-nestorianischen wie auch in der syrisch-monophysitischen Tradition unter dem Namen *m'arrat gazzē* (Schatzhöhle) einer großen Popularität erfreuen konnte[3]. Dort erhält Noah von Methusaleh den Auftrag, den Leichnam Adams und die drei Opfergaben (Gold, Myrrhe und Weihrauch) aus der Schatzhöhle zu nehmen und sie in die Arche zu setzen. Nach der Sintflut sollen die Opfer im Osten niedergesetzt werden, während der erstgeborene Sohn Noahs Sem nach dem Tod seines Vaters den Leichnam Adams auf die Mitte der Erde setzen soll, wo die Erlösung Adams und aller seiner Kinder stattfinden würde[4]. Nach dem Tod Noahs

1 Vgl. zu dieser wahrscheinlich im 10 Jhdt entstandenen Kompilation exegetischer Traditionen zu den gottesdienstlichen Lesestücken des nestorianischen Kirchenjahres: G J REININK, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame* (CSCO, Vol 414, Subsidia Tom 57), Louvain 1979; und zur Textgeschichte der Gannat Bussame: Idem, *Die Textüberlieferung der Gannat Bussame*, in *Le Muséon* 90 (1977), S. 103-175. Ich danke Prof Dr Han Drijvers verbindlichst für seine wertvollen Ratschlage beim Zustandekommen dieses Aufsatzes und Prof Dr Hans Kippenberg für die Korrektur des Deutschen

2 *Ryl syr MS 41*, S 745,22-23.

3 Ed. C BEZOLD, *Die Schatzhöhle*, 1 Teil Übersetzung, 2. Teil · Texte, Leipzig 1883, 1888, vgl. weiter A GÖTZE, *Die Schatzhöhle, Überlieferung und Quellen* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1922, 4 Abhandlung), Heidelberg 1922

4 Ed BEZOLD, 2. Teil, S. 82-86.

bringen Sem und Melchisedek unter Führung eines Engels Adams Leichnam nach Golgotha, dem Mittelpunkt der Erde[5]. Nachdem der Autor die Aufnahme Adams an diesem Ort beschrieben hatte, gibt er eine Erklärung für die Namen, mit denen dieser Ort, der Mittelpunkt der Erde und der Ort der zukünftigen Erlösung Adams und seiner Kinder, bezeichnet wurde. Der erste Name »Schädel« wird folgendermaßen erklärt:

> Dieser Ort wurde »Schadel« (*qarqaptā*) genannt, weil dort das Haupt aller Menschen niedergelegt wurde[6]

Insofern haftet nichts Besonderes der von Ṣeharbokt beigebrachten Überlieferung an.

Um so auffallender jedoch ist die Tatsache, daß Ṣeharbokt in Bezug auf die *Schatzhöhle* einen Verfassernamen erwähnt. Zwar gibt er klar zu erkennen, daß er außer dem Namen überhaupt nichts weiteres von diesem »Modios« weiß und daß dessen subjektive Vorstellungen nicht allzu ernst genommen werden sollten, trotzdem ist es wahr, daß hier ein Zeugnis vorliegt, durch das die anonyme *Schatzhöhle*[7] mit einem Verfassernamen in Verbindung gebracht wird, von dem wir durch andere Quellen nichts erfahren. Wenn auch dieses Zeugnis Ṣeharbokts vereinzelt dasteht und es uns bedenklich vorkommt, daß wir erst bei diesem späteren nestorianischen Kompilator etwas von der wahren Identität des Autors der *Schatzhöhle* erfahren würden, so ist damit noch nicht das Rätsel gelöst, woher dieser Name »Modios« stammt und wie er in Beziehung zur *Schatzhöhle* gesetzt werden konnte. Im folgenden werde ich versuchen, eine mögliche Erklärung für dieses Phänomen zu geben.

Die Zurückführung der *Schatzhöhle* auf die rätselhafte Figur des »Modios« dürfte in einem gewissen Zusammenhang stehen mit einer Schrift, die heute vielfach als die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* bezeichnet wird. Dieses dem Bischof Methodios von Olympus (oder Patara) in Lykien zugeschriebene Werk[8] behandelt im ersten historischen Teil (Kap. I-IX) die Weltgeschichte

5 Idem, S 116-118

6 Idem, S. 118.

7 Erst die spätere Tradition hat die *Schatzhöhle* mit dem Namen Ephraems des Syrers verbunden

8 Vgl. zu Methodios, der den altesten Nachrichten zufolge Bischof von Olympus gewesen und in Chalcis als Märtyrer gestorben sein soll (311 n.Chr.): J QUASTEN, *Patrology*, Vol. II, Utrecht-Antwerp 1964, p. 129-137; B ALTANER-A STUIBER, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 215-216. Daß der Verfasser der *Apokalypse* sich hinter dem Namen des Methodios verbirgt, hängt vielleicht mit Methodios' Werk *Aglaophon oder über die Auferstehung* zusammen (ed. N BONWETSCH [Die griechischen christlichen Schriftsteller, Band 27], Leipzig 1917, S. 217-424), wodurch Methodios den Ruf, sich mit apokalyptischen Themen zu befassen, erhalten konnte. Die Einleitung zum syrischen Text im MS *Vat syr. 58* schildert Methodios als einen richtigen Apokalyptiker: »Dieser Gesegnete (d h. Methodios) erbat von Gott, daß er in bezug auf die Generationen und die Königreiche erfahren würde, wie sie von Adam an bis zum heutigen Tag aufeinanderfolgten Und der Herr sandte eine seiner

in nuce von der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies an bis zu den arabischen Eroberungen. Der zweite prophetische Teil (Kap. X-XIV) beschreibt die Eroberungen der »Ismaeliten«, ihre Niederlage durch den König der Römer, die Überflutung der Welt von den einst von Alexander dem Großen eingeschlossenen »unreinen Völkern« des Nordens, ihre Vernichtung, die Ankunft und Verurteilung des Antichrist und das Weltende.

Das Werk ist A LOLOS zufolge wahrscheinlich um 655 abgefaßt worden[9] und hat in der griechischen Textüberlieferung um 674 Erweiterungen erfahren, durch die die Apokalypse an die gegenwartsnahen geschichtlichen Verhältnisse angepaßt wurde[10]. Diese Zusätze fehlen sowohl in der lateinischen Übersetzung, deren älteste Textzeugen noch dem 8. Jhdt. angehören[11], wie auch im syrischen Pseudo-Methodios, dessen bis heute nicht herausgegebener Text vollständig im MS *Vat. syr. 58* vorliegt[12].

Seit den Untersuchungen von E SACKUR wird allgemein angenommen, daß die Apokalypse syrisch-christlichen Ursprungs ist[13]. SACKUR kam zu dem

Kräfte zu ihm nach dem Berg Singār und zeigte ihm alle Generationen und Königreiche« (fol. 118^{v},14-17) Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* ist syrisch-christlichen Ursprungs (siehe unten S. 49), und den Syrern war Methodios' Werk über die Auferstehung jedenfalls aus Florilegien bekannt (die syrischen Fragmente wurden von J B PITRA, *Analecta Sacra*, Tom. IV [Patres Antenicaeni], Parisiis 1883, p. 201-206, herausgegeben; vgl. auch R DUVAL, *La littérature syriaque*, Amsterdam 1970 [réimpression 1970 de l'édition Paris 1907], p 309) Die 4 griechischen Redaktionen der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* liegen heute in der kritischen Herausgabe des A LOLOS vor · *Die Apokalypse des Ps.-Methodios* (Beitrage zur klassischen Philologie, Heft 83), Meisenheim am Glan 1976; *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 94), Meisenheim am Glan 1978. Der Passus über Alexander den Großen wurde gesondert herausgegeben und übersetzt von H VAN THIEL, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien, der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L* (Texte zur Forschung, Band 13), Darmstadt 1974, S. 248-252. Die lateinische Übersetzung ist herausgegeben worden von E SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen, Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle 1898. D VERHELST, *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, in : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 40 (1973), p. 94-97, unterscheidet jetzt 4 Rezensionen innerhalb der reichen Textüberlieferung des lateinischen Pseudo-Methodios. Prof VERHELST, der eine Neuausgabe der lateinischen Versionen vorbereitet, teilte mir mit, daß man höchste Vorsicht walten lassen müsse bei der Benutzung der Sackurschen Ausgabe, einerseits weil darin nicht zwischen den verschiedenen Rezensionen unterschieden werde, andererseits weil sie nicht fehlerfrei sei.

9 *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, S. 22. P J ALEXANDER, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs The Legend of the Last Roman Emperor*, in : *Medievalia et Humanistica* N.S. 2 (1971), p. 57 und 65, n. 29, datiert die *Apokalypse* zwischen 644 und 678. S P BROCK, *Syriac Sources for Seventh-Century History*, in : *Byzantia and Modern Greek Studies* 2 (1976), p. 34, hält es für wahrscheinlich, daß der Verfasser der *Apokalypse* kurz vor Abdulmaliks *census* im Jahre 692 schrieb.

10 Siehe LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, S. 20-22.

11 SACKUR, *o.c.*, 8-9.

12 fol 118^{v}-136^{v}. Die *Apokalypse* gehört dem Teil der Handschrift an, der im Jahr 1584 vollendet wurde (vgl S E ASSEMANUS-J S ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, partis I tom. II, Romae 1758, p 354)

13 Vgl. zu den älteren Ausgaben und zur älteren Literatur über Pseudo-Methodios . K KRUM-

Schluß, daß »Der Gedankeninhalt und das benutzte Quellenmaterial bei Pseudomethodius (...) durchweg auf syrisch-christliche Kultur (weist)«[14]. Was dieses Quellenmaterial anbelangt, wies SACKUR auf die Benutzung der syrischen *Schatzhöhle* als Hauptquelle für die Darstellung der Urgeschichte hin[15]. Außer der *Schatzhöhle* machen sich Einflüsse anderer syrischer Quellen bemerkbar wie der »Sage von der Einschließung der zweiundzwanzig Völker durch Alexander den Großen«[16] und des syrischen *Romans von Kaiser Julian*[17]. Dennoch meinte SACKUR, daß die Annahme, Pseudo-Methodios sei ursprünglich in syrischer Sprache abgefaßt worden, zurückzuweisen ist, da »keine einzige syrische Handschrift bekannt geworden ist und Salomon von Baṣra, der die Schrift am stärksten unter den Syrern benutzt, ihren Verfasser für einen Bischof von Rom hält«[18].

Beide Argumente, deren Beweiskraft ohnehin schwach ist, werden durch die Existenz der Handschrift *Vat. syr. 58* entkräftet. In der Einleitung wird das Werk dem »Methodios, Bischof und Märtyrer«, zugeschrieben, wobei am Rande erklärend hinzugefügt wurde, daß Methodios Bischof von Olympus war (fol. 118ᵛ). Weitere syrische Handschriften sind inzwischen bekannt geworden. Denn die von A VÖÖBUS erwähnten Mardin-MSS (*Mardin Orth. 368* [aus dem Jahr 1365], *Mardin Orth. A* [aus dem Jahr 1956] und *Mardin Orth. 891*) enthalten nicht das Werk irgendeines »entirely unknown Syrian author about whose existence not even a single remark had been known«[19], sondern unsere *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, wie klar aus VÖÖBUS' spärlichen

BACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 9. Band, 1. Abteilung), München 1897², S. 628; H G BECK, *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur* (Byzantinisches Handbuch, 2. Teil, 3. Band), München 1971, S. 205; F KAMPERS, *Neuere Literatur zur sibyllinisch-apokalyptischen Forschung*, in: *Historisches Jahrbuch*, XX Band (1899), S. 417-426; Idem, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage* (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, I Band, 2. u. 3 Heft), Freiburg im Breisgau 1901, S. 138-139. Während KAMPERS die *Apokalypse* noch als »byzantinisches Trostbüchlein« bezeichnet, pflichtet W BOUSSET in seiner Besprechung von SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, in: *ThLZ* 19 (1899), S. 537-540, dem Herausgeber des lateinischen Textes bei, indem als Entstehungsort Syrien angenommen wird. So auch BARDENHEWER II, S. 351. Siehe weiter unten die Anmerkungen 24-26.

14 *O c*, S 53

15 Idem, S 10-15

16 Idem, S 33-39

17 Idem, S 44

18 Idem, S. 55; die Mitteilung von A R ANDERSON, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations* (The Medieval Academy of America, No 12), Cambridge, Massachusetts 1932, p. 45, n 1, daß SACKUR das Syrische als die ursprüngliche Sprache betrachtet, muß auf einem Mißverstandnis beruhen

19 *Discovery of an Unknown Syrian Author, Methodios of Petrā*, in: *Abr-Nahrain* 17 (1976/7), Leiden 1978, p. 1

Angaben über den Inhalt dieser MSS hervorgeht[20]. Zwar glaubt VÖÖBUS, daß wir es hier mit dem Werk eines sonst völlig unbekannten »Methodios of Peṭrā« zu tun haben, aber bei der im Titel erwähnten Stadt *pṭr'* handelt es sich nicht um Petra, sondern um Patara in Lykien[21], die auch in den Titelangaben der griechischen und lateinischen Versionen des Pseudo-Methodios als Bischofssitz des Methodios erwähnt wird. Leider ermöglichen die Angaben von VÖÖBUS nicht zu entscheiden, ob diese MSS den vollständigen Text des Pseudo-Methodios bieten. Einerseits läßt der Umfang des Textes im MS *Mardin Orth. 368* vermuten, daß die Apokalypse vollständig enthalten ist[22], andererseits sagt VÖÖBUS, daß der Text anfängt mit Philipp von Makedonien und Alexander dem Großen (d.i. Kap. VIII), so daß die Darstellung der Urgeschichte zu fehlen scheint[23]. Hoffentlich wird Prof. VÖÖBUS in Zukunft uns über diese allerdings sehr wichtigen neuen, für eine kritische Herausgabe des syrischen Pseudo-Methodios unentbehrlichen Textzeugen weiter aufklären können.

Für die Annahme, daß Pseudo-Methodios ursprünglich syrisch geschrieben war, haben sich u.a. F NAU[24], M KMOSKO[25] und P J ALEXANDER[26] eingesetzt. A LOLOS äußert sich zurückhaltender. Seiner Meinung nach ist über die Frage, ob der Text ursprünglich griechisch oder syrisch abgefaßt war, erst zu urteilen, wenn der syrische Text bekannt gemacht ist[27]. Eine eingehendere Beobachtung des vom MS *Vat. syr. 58* dargebotenen Textes und dessen Beziehungen zum griechisch-lateinischen Text ergibt m.E. mehrere Argumente

20 Idem, p 2

21 Siehe R PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Tomus II, Oxonii 1901, c 3018-3019

22 *A c*, p. 3, n. 10

23 Idem, p 2

24 *Révélations et légendes Méthodius-Clément.-Andronicus*, in *Journal Asiatique*, Série XI, Tome IX (1917), p. 415-452.

25 *Das Rätsel des Pseudomethodius*, in *Byzantion* VI (1931), S. 273-296, vgl dazu auch K CZEGLÉDY, *Monographs on Syriac and Muhammedan Sources in the Literary Remains of M Kmosko*, in *Acta Orientalia* IV (1955), p. 36-39

26 *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, in: *American Historical Review*, Volume LXXIII, Number 4 (1968), p 997-1018; Idem, *The Syriac Original of Pseudo-Methodius' Apocalypse*, in: *Proceedings of the twenty-seventh International Congress of Orientalists, Ann Arbor (Mich) 1967*, Wiesbaden 1971, p. 106-107, Idem, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs* (siehe oben Anm. 9), p. 47-68 Vgl auch J TRUMPF, *Alexander, die Bersiler und die Brüste des Nordens*, in: *ByZ* 64 (1971), S 327, F PFISTER, *Ein kleiner lateinischer Text zur Episode Gog und Magog*, in: *Kleine Schriften zum Alexanderroman* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 61), Meisenheim am Glan 1976, S 327; Idem, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, in: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, S. 336.

27 *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, S. 23. D J A ROSS, *Alexander Historiatus, a Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature* (Warburg Institute Surveys I), London 1963, p. 34, hält an dem Griechischen als der ursprünglichen Sprache des Pseudo-Methodios fest.

für das Syrische als die originale Sprache[28], wenn gleich zugestanden werden muß, daß die Verhältnisse wesentlich komplizierter sind als KMOSKO suggerierte, der den *Urtext* im MS *Vat. syr. 58* enthalten sah und die Unterschiede zwischen diesem und dem griechisch-lateinischen Text auf den infolge häufiger Abschreibfehler verderbten und »stellenweise arg zugerichteten« syrischen Text zurückführte[29]. Die Unterschiede zwischen dem syrischen Text und dem griechisch-lateinischen Text sind zu zahlreich und zu tiefgehend, als daß die einfache Voraussetzung der Entstellung der von *Vat. syr. 58* vertretenen Textgestalt in jeder Hinsicht eine triftige Erklärung bieten könnte. Dazu ist zu beachten, daß es auch erhebliche Differenzen gibt zwischen der Textform des *Vat. syr. 58* und anderen syrischen Textzeugen wie den von NAU herausgegebenen Fragmenten[30] und den im *Buch der Biene* des Salomo von Baṣra enthaltenen Auszügen[31]. Die Textgeschichte des Pseudo-Methodios war allem Anschein nach auch in der syrischen Tradition eine stark schwankende und stand unter dem Einfluß von lokalen und zeitbedingten Umständen. In dieser Hinsicht ist »das Rätsel des Pseudo-Methodius« noch keineswegs gelöst.

Zunächst jedoch ist die Feststellung wichtig, daß Pseudo-Methodios in seiner Darstellung der Urgeschichte (Kap. I-III) von der syrischen *Schatzhöhle* abhängig ist[32]:

28 Siehe G J REININK, *Ismael, der Wildesel in der Wüste Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios*, in: *ByZ* 75 (1982), S. 336-344.

29 *A c*., S 276. P J ALEXANDER, der in seinem Aufsatz *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs* auf die Beziehungen zwischen dem syrischen (in *Vat syr 58*) und dem griechischen Pseudo-Methodios eingeht, kommt zur Schlußfolgerung, daß »In general layout, then, the Syriac original resembles closely the Greek translation There exist, however, a great many differences in detail, such as the preamble omitted in the Greek version. Some of these differences shed light on obscurities in the translation, others, as is usually the case with newly discovered texts, pose new problems« (p. 58). Daß die Beziehungen zwischen dem griechisch-lateinischen Pseudo-Methodios und dem syrischen Text im MS *Vat syr 58* ziemlich kompliziert sind, geht bereits aus einem Vergleich zwischen dem syrischen, dem griechischen, dem lateinischen Pseudo-Methodios und der *Schatzhöhle* hervor (siehe dazu unten S. 59).

30 *A c*., p. 425-434. Diese Fragmente entstammen den MSS *Paris Syr. 350* und *Cambridge Add. 2054*, die nestorianischer Herkunft sind. Sie beziehen sich auf die letzten Teile der *Apokalypse* (Kap XIII-XIV) und zeigen viele Erweiterungen im Vergleich zum Text im MS *Vat. syr 58*, die vielfach als spätere Adaptationen zu betrachten sind.

31 Ed E A W BUDGE (Anecdota Oxoniensia, Texts, Documents, and Extracts Chiefly from Manuscripts in the Bodleian and Other Oxford Libraries, Semitic Series, Vol I-Part II), Oxford 1886, chaps 53-55, p 140-152 (Text) Die Fragmente bei Salomo von Basra beziehen sich auf die endzeitlichen Ereignisse (chaps 53, 55 = Kap. XI und XIV) und auf die Alexandergeschichte, die mit den Ereignissen der Endzeit (die Überflutung der Welt durch die von Alexander eingeschlossenen unreinen Völker des Nordens) verbunden wird (chapt. 54 = Kap VIII und XIII).

32 Ich übersetze bzw zitiere im folgenden den syrischen Text des Pseudo-Methodios des MS *Vat. syr. 58*, den griechischen Text der 1. Redaktion nach der Ed. LOLOS, den lateinischen Text nach der Ed SACKUR und die *Schatzhöhle* nach der Ed BEZOLD (Text)

1) *fol. 119^{r},1-2*

Wir wollen nun am Anfang unserer Rede den Einsichtsvollen (folgendes) mitteilen · Als Adam und Eva das Paradies verlassen haben, waren beide jungfräulich

(LOLOS 48; SACKUR 60; BEZOLD 32)

2) *fol. 119^{r},2-6*	LOLOS 48	SACKUR 60	BEZOLD 34
Und nach dreißig Jahren ihres Auszuges aus dem Paradies hatte Adam geschlechtlichen Umgang mit Eva seiner Frau. Sie wurde schwanger und gebar Kain, den Erstgeborenen Adams, zusammen mit Qēlīmā, seiner Schwester. Und nach dreißig Jahren wurde sie schwanger und gebar Abel und Lēbūdā, seine Schwester.	ἐν δὲ τῷ τριακοστῷ χρόνῳ τῆς ἐξόδου αὐτῶν τοῦ παραδείσου τέτοκεν Κάϊν τὸν πρωτότοκον καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ Καλμάναν. καὶ μετὰ τριακοστὸν ἕτερον ἔτος ἐγέννησε τὸν Ἄβελ σὺν τῇ Δεβόρᾳ τῇ ἀδελφῇ αὐτοῦ.	In anno autem XXX^{mo} expulsionis eorum de paradiso genuerunt Cain primogenitum et sororem eius Calmanan et post XXX^{mo} alium annum peperunt Abel cum sororem eius Debboran.	Und dort hatte Adam geschlechtlichen Umgang mit Eva seiner Frau. Und sie wurde schwanger und gebar Kain und Lēbūdā, seine Schwester, zusammen mit ihm. Und nachdem die Kinder aufgewachsen waren, hatte Adam geschlechtlichen Umgang mit Eva und abermals wurde sie schwanger und gebar Abel und Qēlīmat, seine Schwester, zusammen mit ihm.

BEZOLD 34, Anm.a (Randnotiz des MS A)

Man sagt nun, daß dreißig Jahre, nachdem sie das Paradies verlassen hatten, Adam geschlechtlichen Umgang hatte mit Eva.

Zuerst fällt auf, daß Pseudo-Methodios (syr., griech. und lat.) von der *Schatzhöhle* abweicht, indem er die Namen der Zwillingsschwestern Kains und Abels vertauscht. Vielleicht hängt die Vertauschung damit zusammen, daß Adam in der *Schatzhöhle* die eheliche Verbindung: Kain-Qēlīmat und Abel-Lēbūdā, befiehlt (BEZOLD 34).
Zweitens fällt auf, daß der syrische Pseudo-Methodios sich textlich enger an die *Schatzhöhle* anschließt als der griechisch-lateinische Text.

3) *fol. 119r,7-8*

Und Adam trauerte hundert Jahre um seine (Abels) Ermordung

(LOLOS 48; SACKUR 60-61; BEZOLD 38).

Der griechisch-lateinische Text läßt im Einklang mit der *Schatzhöhle* auch Eva teilhaben an der Trauer.

4) *fol. 119r,8-9*	LOLOS 48	SACKUR 61	BEZOLD 38
. . wurde Seth geboren, ein schöner (Mann), ein Mann in der Ähnlichkeit Adams.	... ἐγεννήθη ὁ Σὴθ ἀνὴρ μέγας ἐν ὁμοιώματι τοῦ Ἀδάμ.	... natus est Sedh vir gigans in similitudinem Adae.	... und sie (Eva) gebar Seth, einen schönen (Mann), einen Riesen und vollkommen wie Adam.

Das Element der Schönheit Seths begegnet nur im syrischen Text, während der griechisch-lateinische Text die Mitteilung, daß Seth ein Riese (*ga(n)bārā*, ἀνὴρ μέγας, vir gigans)[33] war, enthält. Am Ende schließt sich Pseudo-Methodios direkter an Gen. *5*,3 an.

5) *fol. 119r,16-119v,4*	LOLOS 50	SACKUR 61	BEZOLD 38, 42, 58
Und Adam starb im neunhundertdreißigsten Jahr jenes ersten Milleniums.	ἐτελεύτησε δὲ ὁ Ἀδὰμ τῷ ἐνακοσιοστῷ τριακοστῷ χρόνῳ τῆς πρώτης χιλιάδος·	Mortuus est autem Adam anno DCCCC° et XXX° vitae suae in primo miliario.	Und nachdem Adam neunhundertdreißig Jahre gelebt hatte ...

33 Vielleicht aber liegt im MS *Vat. syr. 58* ein Fehler vor und enthielt der syrische Text ursprünglich statt *gabrā* (Mann) die Lesung *ga(n)bārā* (Riese).

Unmittelbar danach trennte sich das Geschlecht der Sethiden und dessen Generationen von den Söhnen des Mörders	καὶ τηνικαῦτα ἐχωρίσθησαν ἀπ᾽ ἀλλήλων ἡ τοῦ Σὴθ γενεὰ ἐκ τῆς τοῦ Κάϊν συγγενείας	Et tunc disiuncti sunt ab invicem, hoc est generatio Seth a cognatione Cain,	Und nach dem Tod Adams trennten sich die Geschlechter und die Generationen der Sethiden von den Söhnen Kains, des Mörders
Und Seth führte und ließ mit sich hinaufsteigen zu den Gipfeln der Berge des Paradieses alle Generationen seiner Söhne und Enkel	καὶ ἀνήνεγκε Σὴθ τὴν ἑαυτοῦ γενεὰν ἄνω ἐν ὄρει τινὶ παραπλησίῳ ὄντι τοῦ παραδείσου	et abstulit Seth suam cognationem sursum in quendam montem, proximos paradiso qui erat,	Und es nahm Seth Enos, seinen Erstgeborenen, und Kenan und Mahalaleel und ihre Weiber und Kinder und führte sie und ließ sie hinaufsteigen zum glorreichen Berg, wo Adam begraben war. Und Kain und alle seine Generationen blieben unten auf der Ebene, wo Kain Abel getötet hatte ...
Und Kain und seine Generationen blieben unten in der Ebene, wo er Abel seinen Bruder getötet hatte.	καὶ κατῴκουν ὅ τε Κάϊν καὶ ἡ τούτου συγγένεια ἐν τῷ πεδίῳ, ἐν ᾧ τὴν θεήλατον ἀδελφοκτονίαν εἰργάσατο.	habitabant quoque Cain et huius cognatio in campo, in quo et nefandum fratris homicidium perpetravit	
Und im vierzigsten Jahr Jareds war das Ende des ersten Millenniums	τῷ δὲ τεσσαροκοστῷ χρόνῳ τοῦ Ἰάρεδ ἐπληρώθη ἡ πρώτη χιλίας· ἦγουν ὁπρῶτος αἰών.	XL vero anno temporis Jareth pertransivit primum miliarium, seu prima generatio.	Und im vierzigsten Jahr Jareds war das Ende des ersten Millenniums .

6) *fol. 119*^{v}*,6-9*	LOLOS 52	SACKUR 62	BEZOLD 58-60
... erschienen jene Handwerksleute der Sünde, die Söhne der Ungerechtigkeit waren, im Lager der Kainiten : Jubal und Tubalkain, die Söhne Lamechs des Blinden, der Kain getötet hatte. Und Satan kam hinein und wohnte in ihnen.	... ἐπανέστησαν κακότεχνοι ἄνδρες πονηρὰ καὶ παράνομοι πάσης ἀνομίας πλήρεις ἐκ τῶν υἱῶν Κάϊν, Ἰουβὴθ καὶ Θουλουκὴλ τέκνα Λάμεχ τοῦ τυφλοῦ, τοῦ καὶ τὸν Κάϊν ἀποκτείναντος, ὧν καὶ κυριεύσας ὁ διάβολος.	... surrexerunt viri malae artis, inventores iniqui et omne nefariae pleni ex filiis Cain, id est Jobeth et Tholucel, filii Lamech, qui fuit caecus, qui et Cain interfecit, quos et dominatus diabolus.	... erschienen die Handwerksleute der Sünde und Schüler des Satans, da dieser ihr Lehrer war und hineinkam und in ihnen wohnte und in sie ausgoß den Geist der Wirkung des Irrtums, damit dadurch der Fall der Sethiden bewirkt würde : Jubal und Tubalkain, jene beiden Brüder, die Söhne Lamechs des Blinden, der Kain getötet hatte.

Und sie konstruierten und machten Musikinstrumente aller Art : Zithern und Flöten	ἐτροπώσατο αὐτοὺς ἅπαν εἶδος μουσικὸν κατασκευάσαι.	convertit eos post omnem speciem musicam componendi.	Und sie konstruierten und machten Musikinstrumente aller Art : Jubal machte Flöten und Zithern ...

Der syrische Pseudo-Methodios schließt sich enger an den Text der *Schatzhöhle* an.

7) *fol. 119*^{v}*;10-14*	LOLOS 52-54	SACKUR 62	BEZOLD 62
... verfielen die Manner und die Frauen in den Lagern der Kainiten der Raserei, und die Frauen liefen öffentlich den Männern nach, und gleichwie die Stuten, die in einer wilden Herde leben, so rasten die Frauen durch die Wollust der Unzucht — die Manner verhielten sich genauso wie die Frauen —.	... ἔτι μειζόνως ἐξεκαύθησαν ἐπὶ τῇ ἀθέσμῳ πορνείᾳ πάντες οἱ ἄνθρωποι ἐν τῇ παρεμβολῇ Κάϊν τῆς προτέρας χεῖρον γενομένης γενεᾶς, οἳ καὶ δίκην ἀλόγων ζῴων ἀλλήλοις ἐπέβαινον, ἐπὶ μὲν τοὺς ἄρρενας τὸ θῆλυ γένος· ὁμοίως καὶ ἐκ τῆς τοῦ Κάϊν συγγενείας τοῖς αὐτοῖς μυσαροῖς καὶ ἐναγέσιν ἐκέχρηντο πράγμασι	... adhuc etiam maius exarserunt in obscinissimam fornicationem omnes homines in castris Cain peius facti priori generationis, qui et in more animalium in alterutrum convenientes insurgebant, et quidem in virilem muliebrem sexum. Similiter isdem turpissimis et incestis actibus hi qui erant de cognatione Cain utebantur.	Und als die Unzucht unter den Töchtern Kains herrschte und die Frauen ohne Scham den Männern nachliefen, und sie sich miteinander paarten wie eine wilde Herde, und sie voreinander Unzucht trieben öffentlich ohne Scham, und zwei und drei Männer über eine Frau herfielen ...

Der syrische Pseudo-Methodios schließt sich textlich enger an die *Schatzhöhle* an. Wenn der griechisch-lateinische Text von der zunehmenden Unzucht unter den Kainiten redet, so liegt hier ein Hinweis auf den vorhergehenden, auch im syrischen Text begegnenden Bericht des Pseudo-Methodios vor, daß die Kainiten bereits zur Lebenszeit Adams der Unzucht und Hurerei verfielen (fol. 119^{r},9-16; LOLOS 48-50; SACKUR 61). Diese vorhergehende Mitteilung entspricht nicht der Darstellung der Ereignisse in der *Schatzhöhle*, ist jedoch offensichtlich von Pseudo-Methodios zu dem Zweck eingeführt worden, eine passende Erklärung zu finden für die Trennung der Sethiden und Kainiten nach dem Tod Adams (siehe oben sub 5).

8) In Anschluß an die vorherige Tradition findet sich im syrischen Pseudo-Methodios lediglich die Bemerkung, daß »Satan mit den Sethiden kämpfte« (fol. 119^{v},14). Der griechisch-lateinische Text ist ausführlicher und beschreibt in Übereinstimmung mit der *Schatzhöhle* den Abfall der Sethiden durch ihre Unzucht mit den Töchtern Kains, wobei auf Gen. *6*,1-4 angespielt wird (LOLOS 54; SACKUR 62-63; BEZOLD 66).

9) *fol. 119^{l},15*	LOLOS 54	SACKUR 63	BEZOLD 90, Anm.n (Zusatz des MS A)
Und am Ende jenes zweiten Millenniums kam die Wasserflut ...	καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς δευτέρας χιλιάδος ἐγένετο ὁ κατακλυσμὸς τῶν ὑδάτων ...	In explicionem secundi miliarii factum est dilluvio aquarum ...	Und in diesem Jahr, in dem Noah in die Arche ging, war das Ende des zweiten Millenniums, das von der Nachkommenschaft Adams bis zur Sintflut (reicht).

10) *fol. 120^{r},1-3*	LOLOS 56	SACKUR 63	BEZOLD 102
... bauten die Söhne Noahs in jenem Lande Bauten, eine Stadt (*qrītā*), und nannten den Namen der Stadt »Tĕmānōn« wegen des Namens der acht (*tmānē*) Seelen, die übriggeblieben waren in der Welt.	... ἔκτισαν οἱ υἱοὶ Νῶε νέον κτίσμα ἐν τῇ ἐξωτέρᾳ γῇ· καὶ ἐπωνόμασαν τὸ ὄνομα τοῦ χωρίου Θάμνον ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐξελθουσῶν ὀκτὼ ψυχῶν ἐκ τῆς κιβωτοῦ.	aedificaverunt filii Noe novam possessionem in exteriora terra et appellaverunt nomen regionis illius Thamnon secundum nuncupationem numeri, qui exierunt de archa, id est VIII.	... und sie bauten eine Stadt (*qrītā*) und nannten ihren Namen »Tĕmānōn« wegen des Namens der acht (*tmānē*) Seelen, die aus der Arche herausgegangen waren.

Das ἐν τῇ ἐξωτέρᾳ γῇ -*in exteriora terra* setzt einen syrischen Text voraus, in dem nicht *b-ar'ā hādē qrītā* (in jenem Lande, eine Stadt (*qrītā*)) geschrieben ist, sondern *b-ar'ā hādē barrāytā*, wobei zu beachten ist, daß beide Wörter (*qrītā*, *barrāytā*) nur durch einen Konsonnant verschieden sind (*qryt'*, *bryt'*). Stimmt der syrische Text am Anfang mehr mit der *Schatzhöhle* überein, im Schlußteil folgt nicht der syrische, sondern der griechisch-lateinische Text dem Text der *Schatzhöhle*.

11) *fol. 120',9-11*	LOLOS 56	SACKUR 63	BEZOLD 122-124
zogen die Söhne Noahs herauf von Osten her und bauten für sich einen Turm in der Ebene Sinear[34] Babel. Und dort wurden ihre Sprachen verwirrt und sie wurden zerstreut über die ganze Erde.	... ἀνῆλθον οἱ υἱοὶ Νῶε ἐκ τῆς ἑῴας γῆς καὶ ἔκτισαν ἑαυτοῖς πύργον ἐν γῇ Σεναάρ κἀκεῖ ἐφύρθησαν αἱ γλῶσσαι καὶ διεμερίσθησαν ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς	ascenderunt filii Noe de terra Eoam et aedificaverunt sibi turrem in terra Sennahar, et illuc divise sunt linguae et disperse sunt super faciem totius terrae.	... zogen alle Geschlechter und Generationen der Söhne Noahs herauf von Osten her und fanden eine Ebene im Land Sinear ... wurde der Turm Babels gebaut und dort wurden ihre Sprachen verwirrt und von dort wurden sie zerstreut über die ganze Erde

12) Die Geschichte über Yōnṭōn (syr.), bzw. Μονήτων (griech.), *Ionitus* (lat.), den 4. Sohn Noahs, hat zum Teil klare Parallelen in der *Schatzhöhle*. Nach Pseudo-Methodios wurde Yōnṭōn nach der Sintflut geboren und von Noah mit Geschenken nach Osten gesandt (fol. 120r,4-7; LOLOS 56; SACKUR 63). Das MS A der *Schatzhöhle* hat die folgende Randnotiz (BEZOLD 138, Anm. d): »diesen Yōnṭōn zeugte Noah nach der Sintflut und er gab ihm viele (Geschenke) und sandte ihn nach Osten, damit er dort wohnen würde«[35]. Ebenfalls begegnen die Traditionen, daß Yōnṭōn am Meer im Osten wohnte[36], in der Astronomie bewandert war und von Nimrod besucht wurde, um von ihm unterrichtet zu werden, in der *Schatzhöhle* (fol. 120r,12-120v,2; LOLOS 56-58; SACKUR 63-64; BEZOLD 138-142). Dazu bietet Pseudo-

34 Das *syn'dwr* des syrischen Textes ist wohl in *s(y)n'r* zu korrigieren.

35 *hn` ywntwn htr twpn` `wldh nwh wyqrh bsqy`t` wšdrh lmdnh` dtmn n'mr* Weshalb Yōnṭōn von Noah mit Geschenken nach Osten gesandt wurde und was diese Geschenken beinhalten, erklärt auch Pseudo-Methodios nicht (vgl dazu auch G J REININK, *Das Problem des Ursprungs des Testamentes Adams*, in: *Symposium Syriacum 1972* [OrChrA 197], Roma 1974, S. 393); die späteren armenischen Quellen, die die Geschenke Yōnṭōns mit den Gebeinen Adams in Zusammenhang setzen, sind als sekundär zu betrachten (vgl. dagegen GOTZE, *Die Schatzhöhle*, S 57)

36 Pseudo-Methodios weicht in Einzelheiten von der *Schatzhöhle* ab. In der *Schatzhöhle* begegnet Nimrod Yōnṭōn an der *yamtā* namens *`trs* (MS B: *`wkrs*) im Land Nod (BEZOLD 138). Bei *yamtā* handelt es sich vielmehr um einen See. Im syrischen Pseudo-Methodios hat das Meer (*yammā*), an dem Yōnṭōn wohnte, den Namen *nūr šemšā*, »Feuer der Sonne«, da aus diesem Meer die Sonne aufsteigt im Osten (fol. 120r,12-14, 122v,6). Der griechisch-lateinische Pseudo-Methodios nennt den Wohnort Yōnṭōns ἡλίου χώρας (LOLOS 58), *hiliu chòra* (SACKUR 63), was das syrische *kūr šemšā* voraussetzt (vgl. dazu KMOSKO, *a.c.*, S. 278). Auch Salomo von Basra berichtet, daß Noah Yōnṭōn zur *nūr šemšā* sandte (Ed. BUDGE, p. 34)

Methodios Nachrichten, die nicht in der *Schatzhöhle* vorkommen. Nach dem syrischen Text des Pseudo-Methodios[37] habe Nimrod, der erste König über die ganze Erde (vgl. Gen. *10*,8), fähige Handwerksleute aus den Japhetiden nach Yōnṭōn gesandt, um für ihn eine schöne Stadt zu bauen, die den Namen »Yōnṭōn« erhielt. Zwischen dem Königreich Yōnṭōns und dem Königreich Nimrods, des Sohnes Sems, gab es Frieden. Zwischen dem Königreich Nimrods und dem Königreich des Pūpīnōs[38], des Sohnes Hams, gab es keinen Frieden, weil in den Tagen Nimrods die Japhetiden und die Hamiten sich bekämpften. Anläßlich dieses Zustandes schreibt Yōnṭōn einen Brief folgenden Inhalts: »Das Königreich der Japhetiden wird sich dem Königreich der Hamiten unterwerfen«[39]. Unsicher ist, ob Pseudo-Methodios hier eine neue Quelle benutzt, wie A GÖTZE vermutet[40], oder aus der *Schatzhöhle* stammende Motive selbständig weiterführt, um so einen Übergang

37 Fol 120ᵛ,1-14 Dieser Passus im syrischen Text unterscheidet sich in einigen Punkten von dem griechisch-lateinischen Text (siehe auch unten Anm. 39).

38 SACKUR (S 17) vermutet, daß hinter dem Pūpīnōs, bzw Ποντίππος (griech.), *Pontipus* (lat.) genannten Sohn Hams der in der *Schatzhöhle* erwähnte erste König der Ägypter Pūnṭōs steckt (BEZOLD 138) Das durfte zutreffen, zumal Pseudo-Methodios (LOLOS 58, SACKUR 65, die Mitteilung fehlt im syrischen Text) und die *Schatzhöhle* betonen, daß Nimrod der erste König über die ganze Erde war und daß danach die Hamiten bzw die Ägypter Pontipus bzw. Pūnṭōs für sich zum König erhoben.

39 Fol. 120ᵛ,13-14: *dmlkwt' lm dbny ypt hy mšt'bd' lmlkwt' dbny (ḥm)* (das letzte Wort ist versehentlich verschwunden im MS *Vat syr 58*) Die griechischen, lateinischen und syrischen Texte weichen in diesem Punkt bedeutend voneinander ab SACKUR 65: *In regno autem Nebroth filii Sem, et Pontipum filii Cham et Iapheth contra invicem rebellabant. Scripsit ergo Ionitus epistolam ad Nebroth ita, quia regnum filiorum Iapheth hic incipet delere regnum filiorum Cham* SACKUR zufolge (S. 17) ist dieser schwierige Passus folgendermaßen zu deuten: »Im Reiche Nimrods aber bekampfen sich die Kinder Sems, im Reiche des Jonitus die Kinder Chams und Japhets gegenseitig, so dass Jonitus seinem Freunde Nimrod schrieb, dass das Reich der Kinder Japhets das der Kinder Chams zu vernichten beginnen würde« LOLOS 60: ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας Νεβρὼδ υἱοῦ Σὴμ καὶ Ποντίππου υἱοῦ Χὰμ οὐκ ἦν εἰρήνη. ἐν γὰρ ταῖς ἡμέραις Νεβρὼδ οἱ υἱοὶ Χὰμ καὶ Ἰάφεθ κατ' ἀλλήλων ὡπλίζοντο ἔγραψεν οὖν Μονήτων ἐπιστολὴν πρὸς Νεβρὼδ οὕτως, ὅτι »ἡ βασιλεία τοῦ Ἰάφεθ αὕτη μέλλει ἐξαλείφειν τὴν βασιλείαν τῶν τέκνων τοῦ Χάμ«. LOLOS zufolge (S. 61, Anm. 5) »(hatte) Moneton ... vorausgesehen, daß die von Pontippos (dem Hamiten) zu Hilfe geholten Japhetiden auf die Dauer die Hamiten uberwältigen würden, und hatte dies dem Semiten Nebrod mitgeteilt« Der syrische Text stellt den Verlauf der Ereignisse anders dar. Der Kriegszustand zwischen Nimrod und Pūpīnōs wird dadurch *begründet*, daß die Japhetiden und Hamiten sich bekämpfen. Yōnṭōn scheint vielmehr als Schiedsrichter aufzutreten, der durch seinen Brief verordnet, daß die Japhetiden sich den Hamiten unterwerfen sollen. Danach gibt es lediglich zwei Königreiche, das des Hauses Nimrods (Babylonien) und das der Ägypter (Hamiten), die sich am Anfang des 4 Millenniums bekämpfen, aus welchem Kampf die Babylonier siegreich hervorgehen (fol 120ᵛ,14-121ʳ,2)

40 *Die Nachwirkung der Schatzhöhle*, in: *ZSem* 2 (1923), S. 55; vgl. auch H STOCKS, *Pseudomethodius und die babylonische »Sibylle«*, in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 15 Band, Heft 1-3 (1939), S. 44-46, 57. S GERO, *The Legend of the Fourth Son of Noah*, in *Harvard Theological Review* 1980, p. 326-327, hält es auch für möglich, daß Pseudo-Methodios eine vollstandigere Version der *Schatzhöhle* benutzt hat.

zum folgenden Kapitel herzustellen, das mit dem Kampf zwischen den beiden Weltreichen Babel und Ägypten anfängt und wo die *Schatzhöhle* als Quelle für die Darstellung der Ereignisse des 4. Millenniums verlassen wird.

Die textlichen Beziehungen zwischen dem syrischen, dem griechischen, dem lateinischen Pseudo-Methodios und der *Schatzhöhle* sind folgendermaßen zusammenzufassen: 1) Pseudo-Methodios (syr., griech., lat.) stimmt wörtlich mit der *Schatzhöhle* überein; 2) Pseudo-Methodios (syr., griech., lat.) weicht in Einzelheiten von der *Schatzhöhle* ab; 3) bald schließt sich der syrische, bald der griechisch-lateinische Pseudo-Methodios enger an den Text der *Schatzhöhle* an. Im allgemeinen gilt, daß der griechische Text (1. Redaktion) und der lateinische Text nah verwandt sind und einen griechischen Text voraussetzen, der im Vergleich zum syrischen Text im MS *Vat. syr. 58* seine eigenen Züge aufweist, die nicht immer mit einer von dem MS *Vat. syr. 58* abweichenden syrischen Vorlage, sondern vielmehr mit der redaktionellen Tätigkeit des griechischen Übersetzers zusammenhängen müssen. Diese Voraussetzung erklärt u.a., daß der syrische Text im MS *Vat. syr. 58* öfters den Text der *Schatzhöhle* genauer wiedergibt. Andererseits weist der griechisch-lateinische Text Merkmale auf, die nur zu verstehen sind, wenn angenommen wird, daß die griechische Übersetzung auf eine von der Textform in *Vat. syr. 58* teilweise abweichende syrische Vorlage zurückgeht. Nur so lassen sich die lediglich im griechisch-lateinischen Pseudo-Methodios begegnenden, aus der *Schatzhöhle* herrührenden Motive erklären.

Die Übereinstimmungen zwischen Pseudo-Methodios und der *Schatzhöhle* sind im allgemeinen so schlagend, daß der Annahme von A. GÖTZE, Pseudo-Methodios habe die *Schatzhöhle direkt* benutzt, wohl beizupflichten ist[41]. Die dadurch entstandene inhaltliche Verwandtschaft beider Schriften hat dazu geführt, daß die *Schatzhöhle* mit dem Namen des Methodios in Zusammenhang gebracht wurde. Es ist sogar nicht unmöglich, daß es sich bei dem von Ṣeharbokt erwähnten Autor »Modios« der *Schatzhöhle* einfach um einen Abschreibfehler handelt und im ursprünglichen Text der *Gannat Bussame mtdyws* (Methodios) statt *m'dyws* (Modios) zu lesen war, zumal die Verwechslung der Buchstaben *Tau* und *Ālaf* durchaus denkbar ist. Wenn unsere Annahme zutrifft, so liegt in der *Gannat Bussame* ein bedeutendes Zeugnis für die frühe Bekanntschaft der Ostsyrer mit der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* vor. Bisher war das *Lexikon* des Bar Bahlul (um 950) der älteste Zeuge dafür, daß die Nestorianer mit der *Apokalypse* bekannt

41 *Die Nachwirkung der Schatzhöhle*, S. 52-56

waren[42]. Ṣeharbokt bar Mesargis, dessen Kompilationswerk eine der Hauptquellen der Evangelienexegese der *Gannat Bussame* bildete, war höchstwahrscheinlich in der ersten Hälfte des 9. Jhdts. schriftstellerisch tätig[43]. Ungewiß bleibt, ob Ṣeharbokt selbst im angeblichen Autor der *Apokalypse* den Verfasser der *Schatzhöhle* erblickte, oder ob er hier auf eine zu seiner Zeit und in seiner Umgebung (Gondešapur) landläufige Auffassung zurückgreift.

Es erhebt sich schließlich die Frage, ob die Ṣeharbokt-Tradition zur Lösung der Frage beitragen kann, aus welchem Kreis der unbekannte Verfasser der *Apokalypse* hervorgegangen ist. F NAU meinte, daß der Verfasser jakobitischen Kreisen angehörte[44]. Auch P J ALEXANDER vertritt diese Auffassung[45]. M KMOSKO dagegen glaubte, daß Pseudo-Methodios von Haus aus Ostsyrer war und Anhänger der byzantinischen Kaiseridee und Melchite wurde[46]. Die von NAU herausgegebenen Bruchstücke bezeugen, daß die *Apokalypse* erst in Edessa im jakobitischen Sinne redigiert wurde[47].

Zuerst sei bemerkt, daß die äußeren, nicht aus dem Inhalt der *Apokalypse* selbst entnommenen Indizien mehr auf eine nestorianische Herkunft der *Apokalypse* hinweisen. Textgeschichtlich ist die *Apokalypse* sowohl in jakobitischer wie auch in nestorianischer Tradition bezeugt[48]. Die Belege für die Bekanntschaft der Nestorianer mit Pseudo-Methodios sind älter (Ṣeharbokt im 9. Jhdt.; Bar Bahlul im 10. Jhdt.) als die monophysitischen Zeugen (Michael Syrus im 12. Jhdt.[49]; Bar Hebräus im 13. Jhdt.[50]). Es ist ein nestorianischer Autor (Salomo von Baṣra im 13. Jhdt.), der Pseudo-Methodios am ausgiebigsten benutzt.

Die dem Text des Pseudo-Methodios entnommenen inhaltlichen Argumente für eine monophysitische Herkunft der *Apokalypse* sind nicht zwingend. Um die monophysitische Herkunft zu begründen, ist auf die Verwendung von Ps. *68*,31 durch Pseudo-Methodios hingewiesen worden. Dieser Vers:

42 Bar Bahlul zitiert Pseudo-Methodios dreimal (Ed R DUVAL, *Lexicon syriacum, auctore Hassano Bar Bahlule*, Parisiis 1886-1903, c 1009, 1011, 2077)

43 Vgl. G J REININK, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame*, S 116-122.

44 *A.c.*, p. 446.

45 *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, p 1006, Idem, *The Syriac Original of Pseudo-Methodius' Apocalypse*, p. 107, Idem, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs*, p 58-60.

46 *A.c.*, S. 286ff., 291ff.

47 Idem, S 296.

48 *Vat syr. 58* und die Mardin-MSS (siehe oben S 49) sind monophysitischer, *Par syr 350* und *Cambr. Add 2054* (vgl oben Anm. 30) nestorianischer Herkunft

49 J-B CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien (Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199))*, Tome IV, Paris 1910, p 1 und p 17

50 E A W BUDGE, *The Chronography of Bar Hebraeus (Gregory Abû'l-Faraj 1225-1286)*, Vol II. Syriac Texts, Amsterdam 1976, p. 2. Bar Hebräus hat dieses Methodios-Zitat wohl aus der Chronik Michaels geschöpft (Ed CHABOT, p 1)

»Äthiopien (Kūš) wird die Macht Gott übertragen«[51], wird von Pseudo-Methodios — unter Hinweis auf 1 Kor. *15*,24[52] — auf den byzantinischen Kaiser bezogen, der in der Endzeit vor der Ankunft des Antichrist sich in Jerusalem niederlassen wird, um dort, sobald sich »der Sohn des Verderbens« offenbart, das heilige Kreuz mit der kaiserlichen Krone auf dessen Spitze zu errichten und das Königtum Gott zu übergeben[53]. Nach Pseudo-Methodios nahmen »viele Brüder der Geistlichkeit« mit Unrecht an, daß unter »Äthiopien« (Kūš) in Ps. *68*,31 tatsächlich das Königreich der Äthiopier zu verstehen ist. Es handele sich vielmehr um das Königtum der Griechen (d.h. das byzantinische Reich), das von Kūšat, der Tochter des äthiopischen Königs Pīl, abstamme[54]. P J ALEXANDER zufolge polemisiert Pseudo-Methodios hier gegen eine Auffassung, die die Erlösung von der Gewaltherrschaft der Araber von dem monophysitischen König von Äthiopien erwartet, und weil

51 So ist der Text der Pešitta *kwš tšlmy `yd` l`lh`* (fol 126r,3-4,12, 126v,17, 135v,8-10) zweifelsohne von Pseudo-Methodios verstanden worden (siehe unten Anm 52)

52 Fol 126v,17-127r,2, 135r,17-135v,14), KMOSKO, *a c*, S 285, hat überzeugend nachgewiesen, daß Pseudo-Methodios' Verbindung von Ps *68*,31 und 1 Kor *14*,24 und seine Exegese dieser Stellen nur auf Grund des syrischen Bibeltextes entstehen konnten (Ps *68*,31 · *kwš tšlmy `yd` l`lh`*; 1 Kor *15*,24: *m` dmšlm mlkwt` l`lh`*), auf Grund der Übereinstimmung des Verbums *`šlm* und des Parallellismus *`yd`* = »Hand«, bzw »Macht«, und *mlkwt`* = »Königtum«, bzw »Königsmacht«

53 Fol 135r,12-135v,10 Bereits SACKUR, *o c*, S 44, hat auf die Beziehung zwischen dieser Tradition bei Pseudo-Methodios und dem syrischen *Julianroman* hingewiesen. Dort stellt Jovian, nachdem er zum Kaiser ausgerufen worden war, das gekrönte Kreuz auf, und als Jovian sich dann vor dem Kreuz niederwarf und betend vor Gott erklarte, daß er die Krone nicht aus irdischen Beweggründen annehme, kam die Krone vom Kreuz herab selbst auf sein Haupt (Ed J G E HOFFMANN, *Iulianos der Abtrünnige*, Leiden 1880, p. 200-201) In den von NAU herausgegebenen Fragmenten der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* wird *expressis verbis* auf diesen Passus des *Julianromans* angespielt, indem gesagt wird, daß der letzte König der Griechen »die Krone, die aus dem Himmel auf das Haupt Jovians, des ersten Königs, hinabstieg«, auf die Spitze des Kreuzes setzte (*a.c.*, p. 433) Auch anderswo (siehe NAU, *a c.*, p. 447, n. 1) weist Pseudo-Methodios Einflüsse dieses am Anfang des 6. Jhdts. in Edessa entstandenen Werkes auf (vgl dazu TH NÖLDEKE, *Über den syrischen Roman von Kaiser Julian*, in . *ZDMG* 28 (1874), S 281-292) Die Bekanntschaft mit dieser Quelle sagt nichts aus über die doktrinäre Stellung des Pseudo-Methodios, da die Nestorianer und die Monophysiten mit dem *Julianroman* bekannt waren (BAUMSTARK, S. 183) Daß Pseudo-Methodios diesen Passus aus dem *Julianroman* im umgekehrten Sinne auf den letzten christlichen König anwendet, hängt m.E nicht sosehr damit zusammen, daß Pseudo-Methodios Anhanger der byzantinischen Kaiserideologie war, sondern damit, daß er gegenuber der Gefahr des Abfalls und der muslimischen Polemik gegen die Kreuzverehrung ein leidenschaftlicher Anhanger der *Kreuzideologie* war (siehe unten Anm 58). Die Übertragung der Macht an Gott, indem der christliche König seine Krone auf die Spitze des Kreuzes setzt, wonach das heilige Kreuz zusammen mit der Krone sich gen Himmel erhebt, wird von Pseudo-Methodios folgendermaßen begründet (fol. 135v,3-6): »Weil das heilige Kreuz, an dem der Messias gekreuzigt wurde — für die Erlösung von allen Menschen, die an ihn glauben, wurde er gekreuzigt (sic!) — das Zeichen ist, das erscheinen wird vor der Parousie unseres Herrn, um die Abtrünnigen zu beschämen«

54 Fol 126r,2-12, vgl. weiter unten Anm. 57

Pseudo-Methodios diese Erwartung den »Brüdern der Geistlichkeit« zuschreibt[55], muß er auch selbst monophysitischen Kreisen angehört haben[56].

Diese Beweisführung ist zugleich anziehend und problematisch. Problematisch ist sie, da höchstens aus diesem Passus gefolgert werden kann, daß Pseudo-Methodios die übliche Auslegung von Ps. *68*,31 ablehnt, durch die »Kūš« buchstäblich auf das äthiopische Königtum gedeutet wird[57]. Daß die »Brüder der Geistlichkeit« diesen Vers dazu auch *eschatologisch* gedeutet haben, geht nicht eindeutig aus Pseudo-Methodios' Worten hervor. Zweitens kennt Pseudo-Methodios lediglich *ein* christliches Reich in der Welt, und zwar das Königreich der Griechen, nicht aus irgendwelchen politisch-religiösen Gründen, sondern weil in dessen Mitte das heilige Kreuz aufgerichtet wurde[58]. »Es gibt«, schreibt Pseudo-Methodios, »kein Volk oder

55 Im griechisch-lateinischen Text (LOLOS 88, SACKUR 66) wird diese Auffassung weniger explizit den τινὲς, bzw *quidam*, zugeschrieben.

56 *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, p. 1006, n. 31

57 Zu beachten ist auch, daß Pseudo-Methodios die Auslegung von Ps. *68*,31 durch die »Brüder der Geistlichkeit« als eine *in der Vergangenheit* entstandene Tradition darstellt: *brm dyn sgy` `ḫ` mn bny `dt` `sbrw d`l mlkwt` dkwšy` `mr twbn` dwyd mlt` hd` w`ylyn dhlyn `tr`yw t`w lhwn* (fol. 126r,7-9). Anstelle einer angeblich zu Methodios' Zeit in monophysitischen Kreisen existierenden bzw. entstandenen Auffassung, die die bevorstehende Errettung von der Herrschaft der Araber durch einen monophysitischen athiopischen König auf Ps *68*,31 zurückführt, wird hier vielmehr eine traditionelle, allgemein akzeptierte Schulexegese zurückgewiesen Auch P J ALEXANDER mußte später zugestehen, daß Pseudo-Methodios eine bereits in der Vergangenheit existierende Meinung der »Bruder der Geistlichkeit« ablehnt. In seinen *Additional Remarks* zu seinem Aufsatz *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs* in dem Sammelband *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, *Collected Studies*, London 1978, p 68-68a, korrigiert ALEXANDER seine Hypothese folgendermaßen »The author, therefore, means not that contemporary members of the Mesopotamian clergy placed their hope on the Ethiopian ruler, but that members of the Mesopotamian clergy had done so in the past«, und er gesteht ein, man dürfe nicht ohne weiteres aus diesem Passus schließen, daß Pseudo-Methodios Monophysit war. Vgl. zu ALEXANDERS Erklärung der Bedeutung von Ps. *68*,31 bei Pseudo-Methodios auch seinen russisch abgefaßten Aufsatz *Pseudo-Methodios and Ethiopia*, in: *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, *Collected Studies*, p. 21-27a

58 In seinem Aufsatz *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs* (p 55ff) sucht P J ALEXANDER das Problem zu lösen, wie die Tatsache, daß jakobitische Kreise anfänglich die muslimischen Eroberer als Befreier vom byzantinischen, orthodoxen Joch begrüßten, mit ihrer Erwartung von der Erlösung vom muslimischen Joch durch den monophysitischen König Äthiopiens zusammenzureimen sei. ALEXANDER glaubt, daß die monophysitischen Christen in Mesopotamien im 7 Jhdt. die Befreiung von der muslimischen Herrschaft durch den athiopischen König *auf unbestimmte Zeit* erwarteten, was ihnen »an interim accomodation with the conquerors« erlaubte Gegen diese Kollaboration habe Pseudo-Methodios sich empört: »Pseudo-Methodius' tract thus was a politico-religious manifesto, rejecting any kind of defeatism or collaboration with the Moslems, warning against reliance on the weak and distant ruler of Ethiopia as a will-o'-the wisp, calling for war to the finish against the conquerors, and preaching that salvation from the Moslem yoke could come from only one source, the most powerful Christian monarch of the time, the *basileus* at Byzantium« (p 59) Diese allerdings kluge Hypothese ruft dennoch Bedenken

Königreich unter dem Himmel, das das Königreich der Christen überwältigen kann, solange dieses seine Zuflucht nimmt zum heiligen Kreuz, das in der Mitte der Welt gepflanzt wurde und Macht hat in Höhe und Tiefe«[59]. Daß das Königreich der Christen nicht nur nicht von den anderen Weltmächten überwältigt werden kann, sondern sogar letzten Endes den Sieg über alle anderen, heidnischen Königreiche davontragen wird, wird von Pseudo-Methodios durch eine Anzahl von Bibelstellen belegt[60]. Hier betreibt Pseudo-Methodios reine Apologetik, die als erstes Ziel hat, seine eigenen Glaubensgenossen von einem massierten Abfall vom christlichen Glauben abzuhalten[61]. Insofern ist P J ALEXANDER völlig beizupflichten, wenn er betont, daß in späteren apokalyptischen Texten »doctrinal positions (Monophysitism, Monotheletism, Iconoclasm) were ignored«, und dafür die folgenden Gründe beibringt: »It may have been felt, in the circles to which the apocalyptic writers belonged and from whom they wrote, that sectarian differences separating the Christians should be ignored in face of the common Muslim danger. Alternately, these circles may have had little interest in theological controversy«[62].

Daß die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* auch die doktrinäre Position des Verfassers nicht verrät, ist nicht zufällig. Es handelt sich um eine Trost- und Ermahnungsschrift, die nach der ersten Zerrüttung infolge der arabischen

hervor Es gibt in den historischen Quellen keine Belege für die Voraussetzung, daß monophysitische Christen in Mesopotamien mit den Muslimen »kollaborierten«, weil sie erst auf lange Sicht Erlösung durch einen äthiopischen König erwarteten. Noch wichtiger ist, daß Pseudo-Methodios nicht die Kollaboration seiner Glaubensgenossen bekampft, sondern die Gefahr des Abfalls vom christlichen Glauben (siehe weiter unten Anm. 61; so richtig W E KAEGI, *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, in: *Church History* 38 (1969), p. 144-145). Auch wird es nicht zufällig sein, daß Pseudo-Methodios wiederholt die Bedeutung des heiligen Kreuzes so sehr betont. Die Muslime polemisierten u.a. gegen die christliche Kreuzverehrung, die als eine willkürliche und törichte Neuerung galt (siehe P KAWERAU, *Das Christentum des Ostens* [Die Religionen der Menschheit, Band 30], Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972, S. 93). Die nestorianische Polemik gegen den Islam hat bereits fruh begonnen (vgl. G J REININK, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame*, S. 64-68).

59 Fol 126r,12-16: *lyt gyr 'm` 'w mlkwt` dthyt šmy` dmškh` dthsny lmlkwt` dkrystyn` km` d'ḥyd` gws` bslyb` ḥy` hw d`qb` bms'th d'r`` w'ḥyd hylh lrwm` wl'wmq`.*

60 Matth *16*,18, 2 Thess *2*,2.7, 1 Kor. *15*,24, 1 Thess. *5*,3, Ps. *78*,65.

61 Daß die Gefahr des Abfalls für Pseudo-Methodios besonders real war, geht u.a. aus den folgenden Sätzen hervor (fol 131r,16-132v,3): »Und eine Menge derjenigen, die Söhne der Kirche waren, wird den wahrhaften Glauben der Christen und das heilige Kreuz und die Ehrfurcht einflößenden Sakramente leugnen. Und ohne Zwang und Foltern und Schläge werden sie den Messias leugnen und sich den Heiden anschließen« Pseudo-Methodios bemüht sich sehr, diese Sachlage zu erklären, indem er auf Schriftzitate wie Röm. *9*,6, Luk. *18*,8, 1 Tim. *4*,1, 2 Tim. *3*,2-4 hinweist, will jedoch zugleich unter Hinweis auf Hebr. *12*,8, Mâtth. *5*,12, Matth. *10*,22,*24*,13, Mk. *13*,13 die Glaubigen zur Beharrlichkeit auffordern (fol. 131r,5-133r,1).

62 *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, p. 1006.

Eroberungen die christliche Herde zusammenhalten will, indem sie die politischen Ereignisse ihrer Zeit in einen geschichtstheologischen Rahmen unterzubringen und mit Hilfe von aus den heiligen Schriften entnommenen Argumenten den vorübergehenden Charakter der gegenwärtigen Bedrängnisse darzulegen versucht.

Diese Position erklärt, daß nestorianische und monophysitische Kreise die *Apokalypse* ohne Bedenken akzeptieren konnten, und sie mittels einer frühen griechischen Übersetzung auch unter den Orthodoxen Verbreitung fand. Der Überschrift im MS *Vat. syr. 58* zufolge ist die *Apokalypse* im Singār-Gebirge in Nord-Mesopotamien entstanden[63]. Die rasche Verbreitung der *Apokalypse* nach Osten und Westen macht die Annahme, daß Singār oder deren unmittelbare Umgebung ihr Entstehungsort war, besonders wahrscheinlich.

63 Siehe oben Anm. 8 Vgl. zur Geschichte dieses Gebietes etwa 95 km südöstlich von Nisibis und etwa 115 km westlich von Mosul: D OATER, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London 1968, p. 97-106. Vgl. zur Geschichte des syrisch-nestorianischen und des syrisch-monophysitischen Christentums in dieser Gegend: P KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance* (Berliner Byzantinische Arbeiten, Band 3), Berlin 1960, S. 25, Anm. 143, S. 115, Anm. 2a; W HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, S. 22, Anm. 177, S. 105, S 108; J M FIEY, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* (CSCO, Vol. 310, Subsidia Tom. 36), Louvain 1970, p. 57, 59, 106, 128, 141, Idem, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO, Vol. 388, Subsidia Tom. 54), Louvain 1977, p. 269-273.

WOLFGANG FAUTH

Arbath Jao

Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen oder apokryphen Schriften des christlichen Orients

I

Die zahlreichen, vorwiegend griechisch abgefaßten magischen Papyri, Tafeln und Gemmen der Spätantike enthalten unter ihren 'kraftvollen und großen' Namen des öfteren auch die Bildung Ἀρβαθιάω[1], und zwar hauptsächlich in folgender Vergesellschaftung:

a) Ἰάω Σαβαώθ Ἀρβαθιάω ζαγουρη παγουρη (Papyri Graecae Magicae = PGM II 173 [XXXVI 309])[2]
b) Σαβαώθ Ἀρβαθιάω Ζαγουρῆ ὁ θεὸς Ἀραθ Ἀδωναί Βασυμμ Ἰάω (PGM II 115 [XIII 592])[3]
c) Ἀδωναί Βαρβαρ Ἰάω Ζαγουρη Ἀρσαμωσι ... Ἰάω ... Ἀρβαθιάω ... Ἰάω (PGM I 122 [IV 1555ff.])
d) Ἰάω ἀβριάω ἀρβαθιάω ἀδωναι σαβαω (Corpus Inscriptionum Latinarum VIII 12511 [Bleitafel von Bir el-Djebbana bei Karthago])[4]
e) Ἀρβαθιάω ωαιθα βραωβαω (Magische Gemme [Hämatit])[5]

Dabei treten nicht selten die für die magische Onomastik typischen anagrammartigen Buchstabenmetathesen auf, zum Teil mit Verkürzungen oder aber mit additiven Elementen gekoppelt[6]:

1 M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie (Mémoires de l'Academie des Inscriptions et des Belles Lettres 1 sér 10,2), Paris 1897, 390

2 S Eitrem, Papyri Osloenses I, Oslo 1925, 15 110f. — Zu Ζαγουρη Παγουρη vgl Pap Princeton 159 B M Metzger, A Magical Amulet for Curing Fevers, in: Studies in History and Text of the New Testament in Honor of K. W. Clark (Studies and Documents 29). Salt Lake City 1967, 89ff

3 A Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, 176 (Z 23f)

4 R Wunsch, Antike Fluchtafeln, Bonn 1912², 12f

5 A Delatte-Ph Derchain, Les intailles magiques gréco-Égyptiennes, Paris 1964, 300 nr. 428; vgl. 331 nr 502

6 Vgl. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie 383.400. Eitrem, Papyri Osloenses I 16 F.G Kenyon, Greek Papyri in the British Museum, London 1893, 76 355. W Deonna, Abra,

a) Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναί παγουρη ζαγουρη Ἀβρασάξ Ἀβραθιάω Τερηφαήλ (PGM II 175 [XXXVI 350f.])[7]
b) Ἰάω Σαβαώθ Ἀβρατιαώθ Ἀδωναί Ζαγουρῆ Ἀρσάμοσι (PGM II 127 [XIII 927])
c) βαρβαριαθ μενεβρειο Ἀρβαθιαωθ Ἰουήλ Ἰαήλ (PGM I 182 [V 55f.])[8]
d) Ανοχαι Ακραμμαχαμαρι Βαρβαθιαωθ Λαμψουηρ Λαμπηρ Λαμφορη Ιαω Αβλαναθαναλβα (Silberlamelle von Beroea [Makedonien])[9]
e) Αδωναιου Αβρασαξ σεσενγενφαραγγης ἴᾶω ἴᾶω μεμβρεωθι τεφρεωθι σαρβατιαω αρβαθιαοθ ακραμμαχαμαρει (Bleitafel aus Oxyrrhynchos [3.-4. Jh.n.])[10]

Gelegentlich akkumulieren sich die additiven und metathetischen Anteile zu multiplikativen Verformungen[11]:

a) Ἰαεω Σαβαώθ Ἀδωναί Ζαβαρβαθιάω (PGM II 50 [VIII 98])[12]
b) ϕνογθι ν̄αβρααμ ... πνογτε ν̄ϊcακ ... πνογτε ν̄ϊακωβ ... ιαω cαβαωθ ... σαβαρβαθιωθ σαβαρβαθιουθ σαβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαι (PGM I 114 [IV 1231f.1235.1241])[13]
c) Ἀρβαθειιαω Κρειαιου Βαρβαρκειχ Ἀχμαρειωυθ Βαρβαραθειω Λημψ Χελουμβραμ Βαρουχαβραμ Σεσενγενβαρφαρανγης Ἰαω Ἰαω βαφρενεμουν ... (Magische Gemme [Cornalin])[14]
d) ιω ιω ιω αρβεθε ιω απερβεθε ιω αρβαθ Ιαω ιω ιω αρβεθε ιω απερβεθε ιω αβραθ Ιαω αβραθ Ιαω ιω Αβρασαξ (Defixionstafel aus Claudiopolis [Bithynien])[15]
e) κατὰ τοῦ ἀβραθ ἀβρασαξ σεσενγενβαρφαραγγης καὶ κατὰ τοῦ ιαω ιωα πακεπτωθ πακεβραωθ σαβαρβαριαωθ (Bleitafel von Ḥawāret el-Makta – Krokodilopolis [Faijum])[16]

Abrasa: La croix-talisman de Lausanne, Genava 22, 1944, 119ff.124f (der auch die Zauberworte Abrasax und Abrakadabra hierher stellt).

7 Eitrem, Papyri Osloenses I 16.134f.
8 Th. Hopfner, Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri, ArOr (= Archiv Orientálný) 3, 1931, 345.
9 D. M. Robinson, A Magical Text from Beroea in Macedonia, in: Classical and Mediaeval Studies in Honor of E. K. Rand, New York 1938, [1968], 245ff 249.
10 D Wortmann, Neue magische Texte, BJ (= Bonner Jahrbucher) 168, 1968, 66
11 Deonna, Genava 22, 125.
12 Vgl. Hopfner, ArOr 3, 344.
13 Vgl F. Legge, A Coptic Spell of the Second Century, PSBA 19, 1897, 183ff. Hopfner, ArOr 3, 337
14 Delatte-Derchain, Les intailles magiques 337f. nr. 516, vgl. 340 nr. 520.
15 J. M. R Cormack, A Tabella Defixionis in the Museum of the University of Reading, England, HThR (= Harvard Theological Review) 44, 1951, 25ff.
16 C C Edgar, A Love Charm from the Fayum, BSAA (= Bulletin de la Societé Archéologique d'Alexandrie) 21 (NS 6), 1925, 42f A. D. Nock, Greek Magical Papyri, JEA (= Journal of Egyptian Archaeology) 15, 1929, 221ff.234.

Der Umstand, daß Ἀρβαθιάω und seine Spielformen durchweg mit den magischen Epiklesen des Judengottes (Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναί)[17], das heißt des »Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs« (PGM I 114 [IV 1231f.] ⲫⲛⲟⲩⲑⲓ ⲛ̄ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ ... ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲓⲥⲁⲕ ... ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲓⲁⲕⲱⲃ)[18] verknüpft erscheinen[19] und daß das Wort selbst zweifellos eine Erweiterung der erstgenannten Epiklese (Ἰάω) darstellt, hat berechtigterweise die Basis für eine Erklärung des Namens aus dem Hebräischen abgegeben. Allerdings ist die bei Th. Hopfner[20] aufgenommene Urałtdeutung von U. F. Kopp (ערבת חיה = »spopondisti salutem«)[21] abwegig, die spätere von R. Eisler (Ἀρβαθιάω = arba'ōth (sic!) = »Tetragrammaton«; entsprechend Ἀωθ = אות »Zeichen« = »Buchstabe« [χαρακτήρ])[22] sprachlich nicht haltbar, wie so viele Etymologien dieses ingeniösen Gelehrten; dabei ist zu bemerken, daß die von ihm bei F. Dornseiff[23] vorgebrachte hebräische Umsetzung einer Passage aus der Κοσμοποιία des sogenannten »Achten Buch Mosis« (PGM II 97 [XIII 208]), nämlich Αβωρχ Βραωχ χραμμαωθ προαρβαθω Ιαωου[24] als »hakadoš boruh γραμμα (=) ōth (= 'an Stelle des Tetragrammaton')« (sic!) von dem griechischen Text an keiner Stelle getragen wird[25]. Gleichwohl hat seine Auffassung — zumindest unterschwellig — weitergewirkt,

17 W W Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Leipzig 1876, 187ff

18 Hopfner, ArOr 3, 338 Vgl Orig. c Cels. 1,22 24 4,33f 5,45 Iustin dial 85 135 M. Rist, The God of Abraham, Isaac and Jacob A Liturgical and Magical Formula, JBL (= Journal of Biblical Literature) 57, 1938, 289ff 299. D. E. Aune, Magic in Early Christianity, ANRW (= Aufstieg und Niedergang der römischen Welt) II 23,2, Berlin-New York 1980, 1546f

19 Vgl Ἀώθ Σαβαώθ Ἀρβαθιάω Mag. Gemme [Amethyst], [Ἰ]άω Ἰαώη Ἀρ[β]αθιώ Mag Gemme [Cornalin]. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 292 nr. 416 333f. nr 510.

20 Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber I, Leipzig 1921, 189 (§ 734)

21 U. F Kopp, Palaeographia Critica IV, Mannheim 1829, 209.221.

22 Bei F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie (Stoicheia 7), Leipzig-Berlin 1925, 37 u. Anm 2 Danach H A Winkler, Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients – Der Islam Beih 7), Berlin-Leipzig 1930, 141

23 Das Alphabet in Mystik und Magie 44

24 Dieterich, Abraxas 185 (Z. 135f). Hopfner, ArOr 3, 349. — Zum »Achten Buch Mosis« s zuletzt J. P Rohland, Der Erzengel Michael. Arzt und Feldherr (ZRGG (= Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte) Beih. 19), Leiden 1977, 107f.

25 So sind Αβωρχ (bzw Αβρωχ) und Βραωχ Varianten des in den Texten öfter auftretenden biblischen Zaubernamens Βαρουχ (vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 333 nr. 507 337 nr. 516. 340 nr. 521); kaum wahrscheinlich Wiedemann bei Dieterich, Abraxas 3 Anm. 1: zu ägypt.-hebr. אַבְרֵךְ (Ehrentitel des Joseph Gen. 41,43), Χραμμαωθ hat nichts mit γράμμα und אות zu tun, sondern ist, wie Ἀωθ, einer der vielen analog zu Σαβαώθ gebildeten magischen Namen auf -ωθ, wie Ἀβραώθ, Ἀβραμμαώθ, Εἰμαναώθ, Ἰηαώθ, Μαρμαραώθ, Πεφραζαώθ, Ταβαραώθ, Φνουκενταβαώθ. Die Bildung προαρβαθω Ιαωου schließlich gehört zu den mannigfachen Verformungen von Ἀρβαθιάω, für die oben Beispiele geboten wurden

so bei A. Deissmann[26] oder A. Jacoby[27]. Letzterer bringt im Anschluß an die auf einem Amulett gebotene Variante Αρβιαα (nach Jacoby = ἀρβιαω, einer Verkürzung aus ἀρβαθιαω[28]) die Umsetzung אַרְבַּעַת יָהּ »das Tetragramm Jao«[29]. Das mutet immerhin seltsam an im Hinblick darauf, daß doch in allen diesen »griechischen« Belegen der Name des Judengottes mit Ἰάω dreibuchstabig bzw. zum Teil sogar nur zweibuchstabig (Ἰα, Ἰω) gegeben ist[30], somit auch — wie Jacoby übrigens selbst in der hebräischen Transkription deutlich macht — auf das Trigramm יָהּ (Jahu < Jhw)[31] bzw. das Digramm יה, יו (Jā, Jw) zurückgeht, daß die für das Tetragramm (יהוה) verbindliche Vierbuchstabigkeit (Ἰαβε Ἰαβαι Ἰαϝη)[32] dagegen gerade vermieden wird[33].

Während man vereinzelt die These vertreten hat, die trigrammatische Form Jhw/Jahu (= Ἰάω) könne durchaus die primäre sein[34], zumal sie

26 Bibelstudien, Marburg 1895, 6

27 Ein Berliner Chnubisamulett, ARW 28, 1930, 273 Anm 8 – Ähnlich auch E Riess, Notes on the Greek Magical Papyri, JEA 26, 1940, 53

28 Vgl Ἀβριαώθ Ἀλαρφώθοι Σήθ θεων [Silbertäfelchen aus Amisos] R Wunsch, Deisidaimoniaka, ARW (= Archiv für Religionswissenschaft) 12, 1909, 24ff, Ἀβλαναθαναλβα Ἀβρανειάω Ἀβριαίω [Amulett Berlin 9.77] A Delatte, Études sur la magie grecque, MB (= Le Musée Belge) 18, 1914, 86

29 Vgl neuerdings noch den Hinweis auf A. Jacoby bei Wortmann, BJ 168,88 92, der seinerseits die Additivform βαρβαθιαω in einem Papyrus aus Oberagypten (ιαω βαρβαθιαω βρομιαω χερμαρι) mit der Prothesis des ägyptisch-koptischen Artikels pϛ (= β") begründen will — Auf die mit Jacoby kongruierende Auffassung von G Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1946², 56 363 Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962, 28 Anm. 51 (im Zusammenhang mit dem Gottestitel Tetrasja/Ṭotrosja der Hekalot-Texte) werde ich an anderem Ort eingehen

30 A Deissmann, Licht vom Osten, Tübingen 1923⁴, 344 O Eissfeldt, Jahwe-Name und Zauberwesen, ZMK (= Zeitschrift für Missionskunde) 42, 1927, 170ff Vgl L Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898, 103 (Jao nicht das artikulierte Tetragramm, sondern Ersatz dafür wie Ja). — Zur Symbolbedeutung des dreibuchstabigen Jao-Namens R Szepes, Magic Elements in the Prayers of the Hellenistic Magic Papyri, AAH (= Acta Antiqua Academiae Hungaricae) 24, 1976, 215.

31 W W Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte II, Gießen 1929, 193ff B D Eerdmans, The Name Jahu, OTS (= Oudtestamentische Studien) 5, 1948, 1ff E.C B. MacLaurin, YHWH The Origin of the Tetragramm, VT (= Vetus Testamentum) 12, 1962, 439ff 449ff J Kinyongo, Origine et signification du nom divin Yahvé à la lumière de recents travaux et de traditions sémitico-bibliques (Bonner Biblische Beitrage 35), Bonn 1970, 47ff.

32 Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 183f. Kyrios II 215ff Deissmann, Bibelstudien 3ff. F. Legge, Names of Demons in the Magic Papyri, PSBA (= Proceedings of the Society of Biblical Archaeology) 23, 1901, 48f (Ιαβεζεβυθ). O. Eissfeldt, Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragrammaton als Jahwe, ZAW 53, 1935, 63f G J Thierry, The Pronunciation of the Tetragrammaton, OTS 5, 1948, 30ff MacLaurin, VT 12, 447.458f. Vgl insgesamt W. Fauth, Iao, in Der Kleine Pauly Lexikon der Antike II, Stuttgart 1967, 1314.

33 Vgl. jetzt auch P Nautin, Ἰαώ et Ἰαωέ (Origène, Contre Celse VI,31-32), in Hommage à Georges Vajda, Louvain 1980, 73ff. (Ἰαωέ [Origenes]; Ἰαουέ [Clemens])

34 G R Driver, The Original Form of the Name »Yahweh«, ZAW 46, 1928, 7ff 22ff

sich in Elephantine[35], in Qumran[36], vielleicht sogar im ägyptischen Totenbuch[37] wiederfindet, ist für das Tetragramm festzustellen, daß es zwar in der Magie eine nicht unerhebliche Rolle spielt[38], hier jedoch zunächst auf Phylakterien und Amuletten[39] sowie in mystischen und magisch-theurgischen Texten[40] von spezifisch jüdischer bzw. jüdisch-gnostischer Provenienz, wobei übrigens bereits die Neigung zu verzeichnen ist, den »unaussprechlichen Namen« (שם המפורש Šem hammephoraš) Jahwes[41] durch zum Teil vielbuchstabige Substitutionen auszusparen[42]. Darüber hinaus läßt sich zum Beispiel in einem bereits dem Mittelalter angehörenden, kabbalistischen Werk wie der hebräischen Clavicula Salomonis beobachten, daß mit der reichlichen Verwendung der Nomina sacra IHWH und TETRAGRAMMATON — daneben aber auch des trigrammatischen IAH — in den magischen Pentakeln[43] eine beschwörende Hinwendung zu den vier Ecken der Welt[44] und eine regelmäßige Zuordnung von jeweils vier Planetenengeln, etwa Seraph, Kerub, Ariel, Tharsis [Juppiter] oder Šemesiel, Paimoniah, Rehodiah, Malkiel [Sonne], als »Herrschern der Elemente« einhergehen[45], wie denn auch eine entsprechende Anzahl von Elementen-

K G Kuhn, Über die Entstehung des Namens Jahwe, in Orientalistische Studien E Littmann, Leiden 1935, 25ff 33ff

35 A Dupont-Sommer, »Yahô« et »Yahô-Ṣebaôt« sur des ostraca araméens inédits à Éléphantine, CRAI (= Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres) 1947, 175ff

36 4 Q Lev IV 27 P W Skehan, The Qumran Manuscripts and Textual Criticism, in Volume du Congres Strasbourg 1956 (VT Suppl 4), Leiden 1957, 157.

37 F Haase, Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums, ZNW 16, 1915, 93ff 110 (neben Tharkahamariamath).

38 Blau, Das altjudische Zauberwesen 123ff Eissfeldt, ZMK 42, 161ff Hopfner, ArOr 3, 337. Vgl G Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960, 219.237

39 M Gaster, Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology I, London 1925, 28 364ff 421ff 436ff , vgl 450f E A W Budge, Amulets and Talismans, New York 1961, 223 228 230 237f 269f

40 H Gollancz, Sefer Mafteah Šelomo (Clavicula Salomonis), London 1914, VI (umgekehrtes Schwindeschema im dritten Gebet). J H Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem »Buch der Geheimnisse« (Judaistische Texte und Studien 3), Hildesheim-New York 1975, 103.167

41 W Heitmüller, Im Namen Jesu (FRLANT 1,2), Göttingen 1903, 132ff Vgl J J. Petuchowski, Das »Höre Israel«, in · H. H Henrix (Hrsg), Judische Liturgie Geschichte — Struktur — Wesen (Quaestiones Disputatae 86), Freiburg-Basel-Wien 1979, 72.

42 J. Z. Lauterbach, Substitutes for the Tetragrammaton, PAAJR (= Proceedings of the American Academy of Jewish Research) 2, 1930, 31,39ff S S. Cohon, The Name of God A Study in Rabbinic Theology, HUCA (= Hebrew Union College Annual) 23, 1, 1950/51, 579ff. 583ff.590.593ff Vgl. M. Güdemann, Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens, in: Festschrift M Steinschneider, Leipzig 1896, 14f. J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition, New York 1939, [1961], 90ff.

43 S. L McGregor Mathers, The Key of Solomon the King (Clavicula Salomonis), London 1888, [1972], 17f.26.30.32.37.40.55 u.ö.

44 Mathers, The Key of Solomon 21.25.26

45 Mathers, The Key of Solomon 69ff.73ff

engeln, nämlich Chasan [Engel der Luft], Arel [Engel des Feuers], Porlak [Engel der Erde], Ṭaliahad [Engel des Wassers], auf den vier Armen des kabbalistischen Kreuzes im 7. Pentakel der Sonne zu finden ist[46]. Diese Viererschemata sind zu betrachten einmal im Zusammenhang mit der allgemeinen Relevanz der Vierzahl im magischen Milieu[47], zum anderen speziell hier mit der viermaligen Wiederholung des »großen Namens« Agla[48], in der die Herrschaft Gottes über die vier Teile des Universums mit den vier Buchstaben seines »heiligen Namens Tetragrammaton« JOD HE WAW HE kausal verbunden erscheint[49].

In den griechischen Zaubertexten tritt der vierbuchstabige jüdische Gottesname als Äquivalent zu dem umschreibenden griechischen Terminus τὸ κρυπτὸν ὄνομα (= [המפורש] השם)[50] bezeichnenderweise entweder unter der tabuierenden Deckbezeichnung Βασημμ, Βασυμ, Βασμα (= Ba Šem »im Namen« [Jahwes]) entgegen[51], so in der wohl gnostisch beeinflußten Κοσμοποιία des »Achten Buch Mosis« (PGM II 109 [XIII 453]) innerhalb einer Reihe von πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι, nämlich Ἀραγά Ἀράθ Ἀδωναί Βασημμ Ἰάω, als Engelname verselbständigt[52], oder in der Pseudo-Transkription ΠΙΠΙ[53] oder aber (allerdings außerhalb der Papyri) unter dem griechischen Substitut Τετραγράμματον (z.B. ὦ ἄγγελε Σαβαώθ Ἀδωναή Ἐλόη Τετραγράμματον)[54]. Ansonsten unterliegen die (vokalisierten) Buch-

46 Mathers, The Key of Solomon 74 Tf IX fig. 38 Vgl zu einer analogen Anordnung auf einer arabischen Zauberschale H. H Spoer, Arabic Magic Medicinal Bowls, JAOS (= Journal of the American Oriental Society) 55, 1935, 252

47 S Eitrem, Die magischen Gemmen und ihre Weihe, SO (= Symbolae Osloenses) 19, 1939, 70f

48 Vgl M Grunbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, ZDMG 31, 1877, 271 Schwab, Vocabulaire de l'angélologie 152 E J. Pilcher, Two Kabbalistic Planetary Charms, PSBA 28, 1906, 118 W L Nash, A Hebrew Amulet against Disease, PSBA 28, 1906, 184 (AGLA unter den Namen der vier Erzengel in den Ecken des inneren Quadrats). W. Deonna, Grin, Bitlor, Aribon et le »maitre à l'œillet« de Fribourg, Genava 22, 1944, 153 Th Schrire, Hebrew Amulets, London 1966, 147 Tf 12 (Uriel Raphael Gabriel Agla)

49 Mathers, The Key of Solomon 55

50 Blau, Das altjüdische Zauberwesen 25ff

51 PGM (= Papyri Graecae Magicae) I 126 (IV 1735). Delatte-Derchain, Les intailles magiques 338 nr. 517

52 G Allon, Jews, Judaism and the Classical World, Jerusalem 1977, 237ff

53 PGM I 56 (III 575). Schwab, Vocabulaire de l'angélologie 262 A Sorlin-Dorigny, Phylactère Alexandrine, REG (= Revue des Études Grecques) 4, 1891, 287ff. M Grunwald, Aus Hausapotheke und Hexenküche, MGJV 5, 1900, 66 R Mouterde, La Glaive de Dardanos, MUSJ 15, 1930/31, 104f. fig. 32. Vgl Lauterbach, PAAJR 2,40 Anm. 3 M. Gaster, The Samaritans, London 1925, 67. Deonna, Genava 22,127 u. Anm 13. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition 101.

54 A Delatte, Anecdota Atheniensia I (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Liège 36), Liège-Paris 1927, 407 418f 460 473f 482.498 585 618 Vgl. A A Barb, Abraxas-Studien, in Hommages W. Deonna (Collection Latomus 28), Bruxelles 1957, 69 72

staben des jüdischen Tetragramms (ι α η ω ου) dort einem ungehemmten Prozeß von Trans- und Deformationen, Vervielfältigungen und Verbindungen mit anderen Lauten bis hin zum Einbau in bizarre, durch Reihung und Systematisierung der einzelnen Vokale hervorgebrachte figurale Gebilde[55].

Da nun Ἰάω nicht selten, Ἀρβαθιάω aber praktisch nie in unmittelbarer Nachbarschaft der genannten Wiedergaben und Umformungen des Tetragramms erscheint, andererseits aber sein erster Bestandteil ἀρβαθ auch Kombinationen mit anderen Zaubernamen eingeht, z.B. mit zwei weiteren häufigen Appellativen des Judengottes, nämlich Sabaoth (PGM I 4 [I 37] ἀρβαθ Ἀβαώθ; PGM I 196 [V 479f.] σαβιοθαρβώθ Ἀρβαθιάω Ἰαώθ Σαβαώθ; PGM I 170 [IV 3020] Ἀβραώθ αια Θώθ; Inschriftgemme [Karneol] ἀρβαωθ αρν[ε]πεβεχιων ιουωω ιαω κυριε ... Σαβαωθ)[56] und El (PGM I 180 [V 6f.] Ἀβρααλ; PGM II 149 [XII 14] Ἀβριηλ)[57], so ist zwar an der von P. Perdrizet und J. M. R. Cormack vertretenen Deutung ἀρβαθ = ʾarbaʿat (אַרְבַּעַת), stat. cstr. von hebr. ʾarbāʿāh (אַרְבָּעָה), dem Femininum von ʾarbaʿ (אַרְבַּע) »vier«[58], festzuhalten, man hat aber den damit gegebenen semantischen Wert »Vierheit des Jao« über den Bezug auf die jüdische Tetragramm-Symbolik hinaus, eventuell sogar unabhängig von ihr, im Sinne von P. Perdrizet und E. Peterson[59] als Anrufung der kosmisch-mystischen Pluralität eines vierfachen Wesens- und Erscheinungsbildes (»Vier Jao«)[60] des magischen Pantokrator (Ἰάω πάντων δεσπότης [Ellipsenförmige Onyx-

55 Z. B. PGM I 20 (II 14ff.) 28 (II 129ff.). 30 (II 167ff.) 60 (III 660f.) [kopt.] 184 (V 90) II 142f. (XIX 16ff.) M. Siebourg, Ein gnostisches Goldamulet aus Gellep, BJ 103, 1898, 134.136. Deissmann, Bibelstudien 10 16ff. Blau, Das altjüdische Zauberwesen 126ff.130ff. 133f. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 39f. B. Alfrink, La pronunciation »Jehova« du Tétragramme, OTS 5, 1948, 43ff. D. Fishwick, The Talphioth Ossuaries again, NTS (= New Testament Studies) 10, 1963/64,54ff. Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber I 194f. 197. Budge, Amulets and Talismans 203f.

56 Kenyon, Greek Papyri in the British Museum 80. Hopfner, ArOr 3, 151.337. D. Wortmann, Neue magische Gemmen, BJ 175, 1975, 76f. nr. 15. Vgl. F. Maltomini, I papiri greci, in: E. Bresciani, Nuovi papiri magici in copto, greco e aramaico, SCO (= Studi Classici ed Orientali) 29, 1979, 65-79 (Χαρβαθα). 110 (Βαρουχαμβρα).

57 Vgl. Hopfner, ArOr 3, 358. Deonna, Genava 22,124 — Schwab, Vocabulaire de l'angélologie 383 (Αβραωαλ). Mouterde, MUSJ 15, 84 (Αβρααλ).

58 P. Perdrizet, Amulette grecque trouvée en Syrie, REG 41, 1928, 77f. Cormack, HThR 44,33. Vgl. Gudemann, Festschrift M. Steinschneider 15 Anm. 1. Barb, Abraxas-Studien 68f.

59 EIC ΘΕΟC [FRLANT NF. 23], Göttingen 1926, 306. Perdrizet, REG 41, 77 (Iao quadrifrons).

60 Vgl. Kenyon, Greek Papyri in the British Museum 69 (Anm. zu Z. 117): »αρβαθιαω appears to be a combination of the words αρβαθ = the Four, a tetrad important in the theogony of Marcus, and ιαω, which occurs repeatedly as the Greek version of the Hebrew name of the Deity«. S. ferner J. Schwartz, Papyri Magicae Graecae und magische Gemmen, in: Die orientalischen Religionen im Römerreich (EPRO (= Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain) 49), Leiden 1981, 502

gemme mit löwenköpfigem Uroboros])[61] zu verstehen[62]. Diesem zwiefachen Aspekt versucht immerhin auch A. A. Barb Rechnung zu tragen, wenn er einerseits, der These Jacobys folgend, schreibt: »Während IAO die übliche Transkription des Gottesnamens יהוה darstellt, bezieht sich die »Vierheit« auf die vier Buchstaben dieses für den orthodoxen Juden im Alltag unaussprechlichen Namens«, andererseits aber hinzufügt: »Vielleicht spielt bei dieser »Vierheit« auch noch der Gedanke an die vier Himmelsrichtungen mit, d.h. an die im All wirksame und schützende Aion-Gottheit«[63]. Dazu kann man bestätigend anführen, daß in der koptisch-gnostischen Pistis Sophia (c. 136) Jesus zu den vier Ecken der Welt gewandt dreimal den Namen Jao ausspricht, wozu die Interpretation lautet: »Iota, weil das All hervorgegangen ist, Alpha, weil es wieder zurückkehren wird, Omega, weil die Vollendung aller Vollendungen statthaben wird« (ϊωτα · χε α πτηρϥ ει ϵβολ · αλφα χε ϲϵναϰτοογ ϵϩογν · ω ω χε ϥναϣωπε ν̄ϭι πχωϰ τηρογ)[64].

Das solcherart gekennzeichnete Erscheinungsbild des »Vier-Jao« stellt sich nun nach Ausweis der griechischen Zaubertexte folgendermaßen dar:

1. Es ist entstanden im Effekt einer allgemeinen Theokrasie aus ägyptischen und semitisch-jüdischen Komponenten (PGM I 184 [V 99ff.] Αρβαθιαω ρειβετ αθελεβερσηθ αραβλαθα α(λ)βευ εβενφ(χ)ι χιτασγοη Ἰβαώθ Ἰάω [Ieû-Stele: Osiris-Osoronnophris-Iabas-Iapos von seinem Propheten Moses angerufen])[65] und bringt auf dieser Grundlage Eigenschaften und Attribute eines synkretistischen, pantheistisch aufgehöhten Sonnengottes[66] zum Vorschein:

61 Mouterde, MUSJ 15, 72 fig 7 C Bonner, Studies in Magical Amulets, Ann Arbor 1950, 300 nr. 279.

62 Vgl Deonna, Genava 22, 123 u. Anm 3 4 — Vgl die Eingangsformel eines koptischen Liebeszaubers (P. Colon. Inv. Nr. 1470) »Komm zu mir, komm zu mir, heiliger Unsterblicher, Einziger! Komm zu mir, Iao (ϊα ω) in seiner Kraft, Adonai (ϫϫωνη) in seiner Schönheit, . Sabaoth (ϲϫβϫωϴ) in seinem Frieden, Neacha (ϩϵϫϫα) in seiner Süßigkeit!« (M. Weber, Ein koptischer Liebeszauber, Enchoria 5, 1975, 115ff)

63 Barb, Abraxas-Studien 69 Vgl. Perdrizet, REG 41, 77 (Vervierfachung entspricht der Einteilung des Horizonts in vier Regionen, jede durch ihren Wind gekennzeichnet)

64 C Schmidt-V. MacDermott, Pistis Sophia (Nag Hammadi Studies 9), Leiden 1978, 353 (706/707) Vgl Peterson, EIC ΘΕΟC 306 mit Hinweis auf das Gebet Jesu an die vier Ecken der Welt im Zweiten Buch Jeû (c 45 C. Schmidt-V MacDermott, The Books of Jeû and the Untitled Text in the Bruce Codex (Nag Hammadi Studies 13), Leiden 1978, 107).

65 A. B. Kolenkow, Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity, ANRW II 23,2, Berlin-New York 1980, 1488 Vgl PGM II 14 (VII 311ff) 53 (X 42ff). PGM I 200 (VI 30ff) Hopfner, ArOr 3, 330 336 342

66 Peterson, EIC ΘΕΟC 306ff Perdrizet, REG 41, 76 78 Hopfner, ArOr 3, 145 147ff 340

a) Ἥλιος Ἀχεβυκρωμ ... εἶθ' ὡσαύτως ἀγλαομορφουμένους τοὺς ἀστέρας ἱστὰς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ κτίζων τὸν κόσμον ιιι ααα ωωω, ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα, Σαβαώθ Ἀρβαθιάω Ζαγουρη (PGM II 94 [XIII 143ff.]; vgl. II 109 [XIII 447ff.])[67]

b) αρχοολ Λαιλαμ Σεμεσιλαμφ ἀμμοφοριων ιωαη φθουθ εω Φρῆ, ὁ μέγιστος δαίμων, Ἰάω Σαβαώθ Ἀρβαθιάω Λαιλαμ Ὀσορνωφρι Ἐμ Φρῆ Φρῆ Φθᾶ χρωιω Ἰάω βαβουρη θιαμ εν Φρῆ ρενουσι Σαβαώθ Βαρβαθιάω (PGM I 192 [V 350ff.])[68]

c) κατὰ τοῦ Ἰάω Σαβαώθ Ἀρβαθιάω σεσενγενβαρφαραγγης αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι ... ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν, δυνάστην Ὧρον Ἁρποκράτην Αλκιβ Ἁρσαμωσι ιωαι δαγεννουθ ραραχαραι Ἀβραιαωθ, τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, αο Ἰάω (PGM I 106 [IV 980ff. 987ff.])[69]

d) ἐπικαλοῦμαι Ιαω Μιχαηλ Γαβριηλ Ουριηλ Αρβαθιαω Αβραθια(ω) Αδωναι Αβλαναθαναλβα Σαβαωθ Σεσενγενβαρφαραγγης Ακραμμαχαμαρι Σεμεσιλαμψ Λααλαμ Χωρβηθ Θαυβαρραβαυ Θωβαρριμαυω Ελωαι (Griech. Amulett aus Syrien [4.-6. Jh.n.])[70]

2. Es enthält eine Profilierung des jüdischen Kerubenthroners von Jerusalem[71] als welterschaffender und weltenlenkender Schöpfergott[72]:

a) κατὰ τοῦ καταστασθέντος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου πρὶν γενέσθαι οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ φῶς ἢ σκότος, τὸν κτίσαντα ἀγγέλους ... καὶ ἐπὶ

Deonna, Genava 22, 126 Robinson, Classical and Mediaeval Studies E. K. Rand 249 Barb, Abraxas-Studien 81ff

67 Hopfner, ArOr 3, 349

68 Hopfner, ArOr 3, 335

69 Vgl. Wunsch, ARW 12, 28. Hopfner, ArOr 3, 127f.341 Robinson, Classical and Mediaeval Studies E K Rand 249f

70 Perdrizet, REG 41, 73ff.76 78ff — Zu Σεμεσιλαμψ (= Šemeš ʿōlām »Ewige Sonne«) als Epiklese des Sonnengottes vgl Delatte, MB 18, 52 W Fauth, SSM BN PDRŠŠA, ZDMG 120, 1970, 253f

71 Vgl Delatte, Anecdota Atheniensia I 504.

72 Hopfner, ArOr 3, 340f — Vgl. PGM I 186 (V 135ff) Ἀωθ Ἀβαωθ βασυμ Ἰσακ Σαβαωθ Ἰαω, οὐτός ἐστιν ὁ κύριος τῶν θεῶν, οὐτός ἐστιν ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης, οὐτός ἐστιν, ὃν οἱ ἄνεμοι φοβοῦνται οὐτός ἐστιν ὁ ποιήσας φωνῆς προστάγματι ἑαυτοῦ πάντα. K Preisendanz, Akephalos Der kopflose Gott [AO Beih 8], Leipzig 1926, 42ff. — Bleitafel mit Liebeszauber 3 Jh. n. ὅτι ἐξορκίζω σε τὸν πάντα συνέχοντα κύριον θεὸν Ἰάω Ἰαμελοῦ Ἰαί Βαραί Ἰανβελαχι Βέλλ Βάλ Ἰωήλ Τειλουτειλου Σὺ ἰ ὁ μέγας θεὸς Ἰαταβαώθ Τοργιάτης G. Plaumann, Ein antiker Liebeszauber aus Ägypten, Amtliche Berichte aus den Preußischen Kunstsammlungen 35, 1913/14, 203ff. F. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten I, Straßburg-Berlin 1915, nr 4947. Vgl. J. Quaegebeur, A propos de Teilouteilou, nom magique, et de Terouterou, nom de femme, Enchoria 4, 1974, 19ff

χερουβὶν καθήμενον, βαστάζοντα τὸν θρόνον τὸν ἴδιον (PGM II 12 [VII 265])[73]

b) ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἐπάν(ω) τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ, τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβί, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ἰάω ἀβριαω ἀρβαθιαω ἀδωναι σαβαω (CIL VIII 12511)[74]

c) ὁρκίζω σε τὸν ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ Σαβαωθ ... ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ †θαλουμθουσιν (l. ἐπὶ τῷ θάκῳ μετὰ τοῖς θηρσὶν [?]) μέσον τῶν δύω Χηρουβιν τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαακ καὶ ὁ θεὸς Ἰακωβ (Zaubertäfelchen von Beirut [Z. 1 ff.67 ff.])[75]

3. Aus den beiden zuvor genannten Anteilen erwachsen Prädikate und Appellative eines θεὸς ὕψιστος mit den Charakteristika einer solar ausgerichteten, unter anderem durch den Zaubernamen Abrasax[76] symbolisierten, hellenistischen (d.h. iranisch-ägyptisch eingefärbten) Aion-Theologie[77]:

a) σέ, τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων, πατέρα τε κόσμου ... κλήζω ... ἄκουε, Ἥλιε, πάτερ κόσμου ... κύριε, θεὲ θεῶν, ιαλδαζαω ... ἀρβαθανωψ, κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν Μαρμαριώ Ἰάω ... ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῷ χρυσῷ πετάλῳ, ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος διηνεκῶς παρακάεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλὴμ μαρμαίρων, κύριε Ἰάω (PGM I 112 [IV 1167 ff. 1180 ff. 1195 ff. 1219 ff.])[78]

b) ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην, ὁ καταπεπωκὼς τὸν ἀείζωον ὄφιν καὶ καθ' ἡμέραν ἐξαιρῶν τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ᾧ ὄνομα ιθιοω ηι Ἀρβαθιάω (PGM I 116 [IV 1324 ff.])[79]

c) ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὀστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ πασσαλεύσαντα τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, ὁ μέγας Νοῦς, ἔννομος τὸ πᾶν διοικῶν, αἰωνόφθαλμος, δαίμων δαιμόνων, θεὸς θεῶν, ὁ κύριος

73 Hopfner, ArOr 3, 346

74 Wünsch, Antike Fluchtafeln 12 f Hopfner, ArOr 3, 339

75 M. A. Héron de Villefosse, Tablette magique de Beyrouth, conservée au Musée du Louvre, in Florilegium Melchior de Vogüé, Paris 1909, 287 ff.289 f

76 Delatte, MB 18, 30 f Eitrem, SO 19, 71 f. Vgl PGM II 29 (VII 647 f) ὁ ἐπὶ τῆς ἀνάγκης τεταγμένος Ἰακούβ Ἰα Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναί Ἀβρασαξ

77 Vgl. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig-Berlin 1904, 277 ff A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig-Berlin 1923[3] [Darmstadt 1966], 8 ff Peterson EIC ΘΕΟC 241 ff 245 ff.305. Hopfner, ArOr 3, 154 f.352 ff.354 f Barb, Abraxas-Studien 84. G. Widengren, Iran and Israel in Parthian Times, Temenos 2, 1966, 153 ff 158. M. J Vermaseren, A Magical Time God, in: J. R. Hinnels (Ed), Mithraic Studies II, Manchester 1975, 446 ff.

78 Hopfner, ArOr 3, 152 f.340; vgl. 150 (zu Ἀρβαθανωψ als Appellativ des solaren Aion-Agathodaimon).

79 Hopfner, ArOr 3, 138

τῶν πνευμάτων, ὁ ἀπλάνητος Ἀϊὼν Ἰάω ουηι ... ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν δυνάστην τῶν θεῶν, ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, Ἀδωναί, κύριε Ἰάω ουηε ... ἐγὼ γάρ εἰμι Σιλθαχωουχ Λαιλαμ βλασαλωθ Ἰάω ιεω νεβουθ σαβιοθ Ἀρβώθ Ἀρβαθιάω Ἰαώθ Σαβαώθ Πατουρη Ζαγουρη βαρουχ Ἀδωναί Ἑλωαί Ἀβραάμ βαρβαραυω ναυσιφ ὑψηλόφρονε, αἰωνόβιε, κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων (PGM I 196 [V 460ff.])[80]

d) καλῶ σε, πατέρα τῶν ὅλων δυνάμεων, πατέρα τοῦ ἅπαντος κόσμου καὶ τῆς ὅλης γενέσεως καὶ οἰκουμένης καὶ ἀοικήτου, ᾧ ὑπεσταλμένοι οἱ χερουβίν, ὃς ἐχαρίσατο Ἀβρααμ ἐν τῷ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῷ ... ὁ καθήμενος ἐπὶ ὄρους ἱεροῦ Σιναίου ... ὁ θεὸς ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ Ἡλίου Ἰάω ... ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ [...] Ἀβριήλ Λουήλ [...] τὸν κοιτῶνα χερουβιν [...] εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων θεὸς Ἀβαώθ Ἀβραθιαώθ Σαβαώθ Ἀδωναί (PGM II 148f. [XXII 4ff.]).

II

In den oben zitierten Texten läßt sich unter d) (S. 73) beobachten, daß der Zaubername Ἀρβαθιάω — wie anderswo durch die Vierzahl biblischer Autoritäten (αβρααμ ισακ ιακωβ α[β]ραχ ιαω αβραθ ιαω)[81] — ganz offenkundig durch die vorhergehenden vier »Engelnamen« Ιαω Μιχαηλ Γαβριηλ Ουριηλ gleichsam präinterpretiert wird, während unter b) (S. 65) auf die pantheistische Anrufung Σαβαώθ Ἀρβαθιάω Ζαγουρη die vier πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι, nämlich (Ἀραγά) Ἀραθ Ἀδωναῖε Βασυμμ Ἰάω als hypostasenhafte Explikationen der Inhaltlichkeit von Ἀρβαθιάω folgen[82]. Die bedeutsame, gelegentlich bis zur Eingliederung in die Vierergruppe gehende Koppelung Jaos mit den höchsten Engelwesen, die seine »Vierheit« gewissermaßen konstituieren (Ιαω Σαβαω Μιχαηλ Γαβριηλ Ουριηλ — Μιχαηλ Σαβαωθ Ἀδωναι Γαβριηλ — Ιαω Σαβαω Μιχαηλ Γαβριηλ)[83],

80 Hopfner, ArOr 3, 335.338.

81 Bonner, Studies in Magical Amulets 300 nr 284 — Zu Jakob-Is(t)rael als angelischem Wesen s H.C. Youtie, A Gnostic Amulet with an Aramaic Inscription, JAOS 50, 1930, 214ff. J.Z Smith, The Prayer of Joseph, in Religions in Antiquity Essays E R Goodenough (Numen Suppl. 14), Leiden 1968, 259ff.262f A. Böhlig, Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichaismus, in · G Wiessner (Hrsg.), Erkenntnisse und Meinungen II (Göttinger Orientforschungen I. Reihe : Syriaca 17), Wiesbaden 1978, 1ff.

82 PGM I 94.109 Vgl. Hopfner, ArOr 3, 349. — Eine Parallele bildet der Ausdruck ἓξ Σαβαώθ (= »in sechs Engelwesen sich manifestierender Gott Sabaoth«) des »Moses-Phylakterions« von Acre (E Peterson, Das Amulett von Acre, Aegyptus 33, 1953, 172ff) Vgl. A. Vogliano-K. Preisendanz, Laminetta magica siciliana, Acme 1, 1948, 73ff

83 Bonner, Studies in Magical Amulets 214 280 nr 168 (Haematit) 304 nr. 310 311 (ovale Bronzeplattchen). Vgl. G Zuntz, Persephone, Oxford 1971, 279ff. E R Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period II, New York 1953, 227 229. — Aramäische

zeigt sich auch auf der von P. Perdrizet herangezogenen Gemme nr. 2245 der französischen Nationalbibliothek mit der Vorderseite Ιαω Σαβαωθ Αδωνε Ελουε und der Rückseite Ουριηλ Ουριηλ Σουριηλ Καντεσουλε[84]; desgleichen in dem folgenden Passus des Papyrus Mimaut: σε κλήζω, πυρινὸν Διὸς ἄγγελον, θεῖον Ἰάω, καί σε, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα Ῥαφαήλ, ἀντολίης χαίρ[ω]ν, θεὸς ἵλαος ἔσσο, Ἀβρασάξ, καί σε, μέγιστε, αἰθέριε, κλήζω ἀρωγόν σου Μιχαήλ[85]. Umgekehrt sind in demselben Papyrus die vier Erz- oder Thronengel, wie wir sie etwa im äthiopischen Henochbuch (9,1)[86] oder auch in der manichäischen Hymnologie (Ī Prēstagān »[Anrufung] der Engel«)[87] antreffen, unter die vier magischen Theonyme des Jao gemischt: ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ θεοῦ Ἰάω θεοῦ Ἀβαώθ θεοῦ Ἀδωναί θεοῦ Μιχαήλ θεοῦ Σουριήλ θεοῦ Γαβριήλ θεοῦ Ἀβρασάξ[88] oder Σαβαώθ Ἀδωναί Ἐλωαί ... Μιχαήλ Σαβαώθ ... Γαβριήλ Σουριήλ Ῥαφαήλ[89]. Das häufige Vorkommen einer stereotypen Vierzahl höchster Engelwesen[90] in Entsprechung zu der ebensooft anzutreffenden Vierheit

Entsprechung Ch D. Isbell, Two New Aramaic Incantation Bowls, BASOR (= Bulletin of the American School of Oriental Research) 223, 1976, 23 (Kum'iel Kut'iel JHW SBHW) Corpus of the Aramaic Incantation Bowls (SBL-Dissertation Series 17), Montana 1975, 52/53 nr 15 (JHWH Elohim Ṣebaoth Gabriel Michael Raphael).

84 Bonner, Studies in Magical Amulets 70 (Jaspis, Cabinet des Medailles) Vgl Delatte, MB 18,66f. — S auch R. C Thompson, The Folklore of Mossoul, PSBA 28, 1906, 101/108 (בשם ה׳ הפכיאל שפכיאל סוריאל ושרפיאל)

85 PGM I 40/42 (III 211ff.) Perdrizet, REG 41,76 Vgl L Fahz, Ein neues Stuck Zauberpapyrus, ARW 15, 1912, 409ff

86 P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 378f Vgl E. Peterson, Engel und Dämonen. Nomina barbara, RhM (= Rheinisches Museum fur Philologie) 75, 1926, 420 nr. 120. M. Black, Apocalypsis Henochi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3), Leiden 1970, 23 D S Russell, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, London 1964, 243

87 F. K. W. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan II, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin 1904, 45 56 57 (Rûpa'ēl Mīkha'ēl Gabra'ēl Sara'ēl). Vgl Peterson, RhM 75,415 nr 105 W B Henning, Two Manichaean Magical Texts, BSOAS 12, 1947/48,50/51 (Michael [myh'yl] Sera'el [sr'yl] Raphael [rwf'yl] Gabriel [gbr'yl])

88 PGM I 38 (III 148ff.) — Vgl. M Baillet, Un livret magique en christo-palestinien à l'Université de Louvain, Le Muséon 76, 1963, 375ff 377/382 (Michel [mjkl] Philonadona [fjlwn'dwn] Abirjaho ['bjrj'w] Elabith [hl'bhjt]). 391f.

89 PGM II 179f. (XLIII 11ff). Vgl G. Schlumberger, Amulettes byzantines anciens, REG 5, 1892, 83 nr. 11 (Ιαω Αδωναιε Σαβραχ Μιχαηλ Γαβριηλ Ρουρηλ Μιχαι Μχαηλ sic!) A Ferrua, Antichi amuleti orientali in Roma, MUSJ 37, 1960/61, 283 fig 2 (Σαβαωθ Μωιωτ Ανωβι Μειχαηλ Γαβριηλ Νεοριηλ Αβρασαξ Ιακουλμνηρ) A Traversa, Dai papiri inediti della raccolta milanese, Aegyptus 33, 1953, 57ff (Μιχαήλ Μιχαήλ Μιχαήλ Γαβριήλ Ραφαήλ Ουριήλ Εμανουήλ σαχαφαπαβα Σαβαώθ)

90 Bonner, Studies in Magical Amulets 170f Vgl Peterson, EIC ΘΕΟC 84 nr 5 Bonner, Studies 281 nr. 172 (Μιχαηλ Ρεφαηλ Γαβριηλ Ουριηλ) L Hackspill, L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire, RB 11, 1902, 536. M J Geller, Two Incantation Bowls Inscribed in Syriac and Aramaic, BSOAS 39, 1976, 423 (גבראיל מכיאיל סחריאיל רוחאיל)

der Appellative des Judengottes (Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναῖος Ἐλωαῖος)[91] ist ein wichtiges Indiz für die Auffassung von Ἀρβαθιάω, zumal wenn die Vergesellschaftung mit diesem Nomen magicum unmittelbar gegeben ist (z.B. Amethyst mit Zauberfigur, auf deren Rumpf die Namen Ἀώθ Σαβαώθ Ἀρβαθιάω(θ), auf deren Extremitäten die Namen Ἀκραμμαχαμαρι Ἰωβήλ Ῥαφαήλ Ἀσουήλ eingeschrieben sind)[92] oder wenn eine absichtliche Korresponsion erkennbar wird (z.B. in der Hämorrhagie-Formel Βαβήτ Βαθιήλ Ἰαλάχ Ἰαστκουμ ἐπιτάσσοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τῶν θεῶν Ἀδωναί Ἐλωί Ἐλωί Σαβαώθ)[93].

Im äthiopischen Henoch heißt es von Michael (ሚካኤል ፡), Raphael (ሩፋኤል ፡), Gabriel (ገብርኤል ፡) und Phanuel (ፋኑኤል ፡), den »vier Engeln des Herrn der Geister« አርባዕቱ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለእግዚአ ፡ መንፈ ሳት ፡ »Ich sah und erblickte zu den vier Seiten des Herrn der Geister vier verschiedene Gesichter« (በአርባዕቱ ፡ ክነፊሁ ፡ ለእግዚአ ፡ መንፈሳት ፡ አር ባዕተ ፡ ገጸ ፡ ካልአ ፡) ... Ich hörte die Stimmen jener vier Gesichter, wie sie vor dem Herrn der Herrlichkeit lobsangen«[94]. Ihre unmittelbare Zuordnung zum Thron der Glorie und zu dem »von vier Strömen lebendigen Feuers« umgebenen »feurigen Hause« Jahwes wird Hen. aeth. 71,5-10 nachdrücklich herausgestellt[95]. Das exorzistische Gregoriusgebet der Kopten (3 r 16-27) beruft demgemäß Michael (ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ), Gabriel (ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ), Raphael (ⲣⲁⲫⲁⲏⲗ), Uriel (ⲟⲩⲣⲓⲏⲗ), »die heiligen Engel, die vor dem stehen, der in den Himmeln wohnt, dem Heiligen und Erhabenen«[96], und noch in einem Beschwörungszauber des mittelalterlichen Judentums liest man: »Ich beschwöre euch, Michael, Uriel, Hadarqiel, Qefiel, im Namen des Gottes Israels, der thront

91 Orig. c. Cels 6, 32. Nautin, Ἰαὼ et Ἰαωέ 74f. Vgl. PGM I 122 (IV 1538f. Κορμειωθ Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναί). II 43 (VII 979 Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναῖε Λαιλαμ).

92 Delatte-Derchain, Les intailles magiques 292 nr. 416.

93 Delatte, Anecdota Atheniensia I 485

94 Hen. 40, 2 3 9f M A Knibb, The Ethiopic Book of Enoch I, Oxford 1978, 116ff II, Oxford 1978, 127f Riessler, Altjudisches Schrifttum 378f E Wagner, Illustrationen der athiopischen Zauberrollen, in · Der Orient in der Forschung Festschrift O Spies, Wiesbaden 1967, 722 Vgl W Gundel, Dekane und Dekansternbilder (Studien der Bibliothek Warburg 19), Gluckstadt-Hamburg 1936, 61 H Bietenhard, Die himmlische Welt im Spatjudentum und Urchristentum (WUNT (= Wissenschaftl Untersuchungen zum Neuen Testament) 2), Tubingen 1951, 108 R.M Grant, Les êtres intermédiaires dans le judaisme tardif, SMSR (= Studi e Materiali di Storia delle Religioni) 38, 1967, 247. P. Schäfer, Rivalitat zwischen Engeln und Menschen (Studia Judaica 8), Berlin-New York 1975, 20ff

95 Knibb, The Ethiopic Book of Enoch I 209ff II 166 Riessler, Altjudisches Schrifttum 402 Bietenhard, Die himmlische Welt im Spatjudentum und Urchristentum 146 Vgl auch A Kohut, Über die judische Angelologie und Damonologie in ihrer Abhangigkeit vom Parsismus (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 4, 3), Leipzig 1866,25. Hackspill, RB 11, 540

96 W Pleyte-A A Boeser, Catalogue du musée d'antiquités à Leyde Antiquités coptes, Leiden 1897, 441ff A M Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II, Bruxelles 1931, 164 C D G Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche, Wiesbaden 1959, 112f

zwischen den Kerubim«[97]. Analog dazu postiert die jüdische Magie der Spätantike die vier Erzengel, darunter Aniel, hinter den Rädern der Sonne[98]. Man denkt an die vier Lichtengel (ϕωστηρ »Leuchter«) Harmozel (αρμοζηλ), Oroiael (οροϊαηλ), Dav(e)eithe (δαγειθε) und Eleleth (ηλεληθ) im gnostischen Johannes-Apokryphon von Nag Hammadi (33,8ff.)[99], denen im Ägypter-Evangelium (III 52,3ff. - IV 63,24ff.) die »vier Äonen« (ϥτοογ ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ) kosmogenealogisch vorausgehen (III 50,24 - IV 62,23), während ihnen der »große Gamaliel« (ⲡⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲅⲁⲙⲁⲗⲓⲏⲗ), der »große Gabriel« (ⲡ(ⲓ)ⲛⲟⲃ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ), der »große Samblo« (ⲡ(ⲓ)ⲛⲟⲃ ⲥⲁⲙⲃⲗⲱ) und der »große Abrasax« (ⲁⲃⲣⲁⲥⲁⲝ ⲙ̄ⲡ(ⲓ)ⲛⲟⲃ) als Diener (ⲇⲓⲁⲕⲱⲛ) zugewiesen werden (III 52,16ff. - IV 64,10ff.)[100]. Das aus dem Konglomerat der Vorstellungen vom feurigen Thronwagen Jahwes (Merkabah) und dem Lichtwagen des Sonnengottes entnehmbare Konzept ihrer makrokosmischen Disposition an den »vier Seiten« des Weltregenten[101] wird mikrokosmisch umgesetzt in die Aufstellung als Schutzengel an den vier Seiten des vor den Dämonen zu bewahrenden menschlichen Körpers im jüdischen Nachtgebet:

בשם ״ אלהי ישראל	»Im Namen Adonais, des Gottes Israels
מימיני מיכאל	Zu meiner Rechten Michael
ומשמאלי גבריאל	und zu meiner Linken Gabriel
ומלפני אוריאל	und vor mir Uriel

97 Grunwald, MGJV 5, 23 nr. 9.

98 R. Stübe, Jüdisch-Babylonische Zaubertexte, Halle 1895,26 (Z. 58) Peterson, RhM 75,395f. nr. 11. Vgl. J. Wohlstein, Über einige aramäische Inschriften auf Tongefäßen des Königl. Museums zu Berlin, ZA (= Zeitschrift für Assyriologie) 9,1894, 13.18 nr 2416 (»Und im Namen des Gabriel und Michael und Rafael und im Namen des Daniel, der da steht hinter der Sonnenkugel, und im Namen des Sikiel und Perakiel und Berakiel und Erkiel, welche dienen vor dem herrlichen Throne Gottes« ובשים גבר[אל ומי]כאל ורפאל ובישים דעניאל אלדקאים (אחורי גלגלי שמשא ודשים זיקיאל ופרקיאל וברקיאל וערקיאל דימשמשין קדם בורסי יקרא דאלהא

99 M. Krause-P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Kopt Reihe 1), Wiesbaden 1962, 67f. A. Böhlig, Die Hintergründe der gnostischen Texte von Nag Hammadi, in. U Bianchi (Ed.), Le origini dello Gnosticismo (Numen Suppl 12), Leiden 1967, 114. Vgl Schmidt-MacDermott, The Books of Jeu 264 (290/291) W Fauth, Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth, OrChr 57, 1973, 91.

100 A. Böhlig-F. Wisse-P. Labib, Nag Hammadi Codices III 2 and IV 2 The Gospel of the Egyptians (NHS (= Nag Hammadi Studies) 4), Leiden 1975, 98/99 102/103 104/105 A Böhlig, Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi, Le Muséon 80, 1967, 368ff Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Göttinger Orientforschungen VI Reihe Hellenistica 1), Wiesbaden 1974, 94/95 100/101 140/141 Vgl H M Schenke, Das sethianische System nach Nag Hammadi-Handschriften, in P Nagel (Hrsg), Coptica, Berlin 1974, 167f A Böhlig, »Pluralismus« in den Schriften von Nag Hammadi, in. Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib (NHS 6), Leiden 1975, 24f

101 G. Beer, Das Buch Henoch, Tübingen 1900, 240ff. (zu Hen. aeth. 9,1) O Böcher, Damonenfurcht und Damonenabwehr (Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 90), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970, 44

ומאחורי רפאל und hinter mir Raphael
ועל ראשי שכינת אל Und uber meinem Haupt die Šekina Gottes«[102]

Eben dieses Konzept der allseitigen Abschirmung gegen die bösen Mächte der »Welt« wird im äthiopischen Synaxarium (መጽሐፈ ፡ ስንክሳር ፡) als Vision des frommen und gottgefälligen Heiligen gestaltet: »Und Abba Kīrōs sah den heiligen Michael zu seinen Häupten und den heiligen Gabriel zu seinen Füßen und den heiligen Raphael zu seiner Rechten und den heiligen Sadākjāl zu seiner Linken, und sie bedeckten ihn mit ihren Flügeln ...«[103] Eine noch eigenartigere Abwandlung des Motivs mit Bezug auf die unten näher zu betrachtenden Ḫajjōt des Jahwe-Thrones bietet die äthiopische »Marienharfe« (አርጋኖን ፡ ውዳሴ ፡), wenn sie Joseph und Salomon, Ochse und Esel an den vier Seiten der Krippe Jesu aufgestellt sein läßt, »wie die vier Tiere an den Seiten des Thrones«[103a].

Interessanterweise zieht nun aber das koptische Mariengebet die vier magisch relevanten Namen des Judengottes selbst in die Viererkonstellation der Schutzengel hinein, indem es diese Namen, wie auch in den griechischen Papyri schon zu beobachten, zu angelischen Potenzen hypostasiert, so daß ein seltsames und für die Bedeutung des Terminus Arbath Jao höchst aufschlußreiches Gemenge von Tetramorphie und Viernamigkeit entsteht:

ⲥⲩⲛⲥⲩⲛⲅⲏⲥ [ⲃⲁⲣ]ⲫ[ⲁⲣⲁ]ⲛⲅ[ⲏⲥ ⲭⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲓ]
[ⲉ]ⲩⲙⲓⲱⲉ [ⲛⲙⲙⲁⲩ ⲉⲭ]ⲱⲓ
ⲓⲁⲱ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲉⲭⲛⲧⲁⲁⲡⲉ
[ⲁⲇⲱⲛⲁⲉⲓ] ⲉⲗⲟⲉⲓ ⲉⲭⲛ ⲡⲁⲭⲏⲧ
ⲉⲭⲱⲱ ⲉⲃⲟⲗ [ⲭⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲓ]

»Sesengen (und) Barpharanges seien vor mir,
indem sie mit ihnen für mich kämpfen,
Jao Sabaoth sei uber meinem Haupte,
Adonai Eloi auf meinem Herzen,
indem er vor mir her ruft!«[104]

102 I Goldziher, Hebraische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen, ZDMG 48, 1894, 359. H J Polotsky, Suriel der Trompeter, Le Muséon 49, 1936, 242; vgl. 235f mit Hinweis auf die Siebenzahl der Engel im koptischen Schutzengelgebet (A. M Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte III, Bruxelles 1930, 76f.). Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 112f.

103 E. A. W Budge, The Book of the Saints of the Ethiopian Church IV, Cambridge 1878, 1090. — Zu entsprechenden Schutzgebetsformeln im islamischen Bereich und im europaischen und orientalischen Mittelalter s R Basset, L'expedition du chateau d'or et le combat d'Ali contre le dragon, GSAI (= Giornale della società asiatica italiana) 7, 1893, 44/56f. Goldziher, ZDMG 48, 358f Winkler, Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei 15ff.

103a S. Euringer, Die Marienharfe ('Argānona Weddāsē), OrChr 24, 1927, 130 (mit der Korrektur OrChr 27, 1930, 231).

104 A. M. Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I, Bruxelles 1931, 39. II 139 Vgl F Morard, L'apocalypse d'Adam de Nag Hammadi, in: M Krause (Ed.), Gnosis and

Die makrokosmisch-mikrokosmische Kompetenz der Vier resultiert aus ihrem primären Rang im Zuge der Creatio mundi, wie aus dem Schöpfungsbericht Jesu im koptischen »Buch der Einsetzung des Erzengels Michael« hervorgeht[105], und aus dem damit gegebenen Bezug zu den vier Teilen der Welt[106]. Letztere werden repräsentiert durch die aus den vier Himmelsrichtungen wehenden Winde[107], ähnlich den Erzengeln als Diener Gottes personifiziert und zu einer Tetras zusammengefaßt[108]. Im Zeichen dieser Tetras als kosmischem Vollkommenheitssymbol[109] erfolgt in den apokryphen jüdischen Apokalypsen, aber auch in den Texten des orthodoxen rabbinischen Judentums eine Überlagerung der vier Winde und der durch sie vertretenen Himmelsrichtungen durch die gleiche Anzahl der Erzengel bzw. der Träger des Kerubenthrons der Hesekiel-Vision[110]: »Wie Gott vier Himmelsrichtungen (eigtl.: Punkte, von denen die Winde wehen) geschaffen hat, so hat er seinen Thron mit vier Engeln umgeben: Michael,

Gnosticism (NHS 8), Leiden 1977, 37 Anm. 8 — S. ferner den analogen Passus im Pap Wess Prag Graec 1,26ff (Th Hopfner, Ein neuer griechischer Zauberpapyrus, ArOr 7, 1935, 356/357)

105 C D.G Muller, Die Bucher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel (CSCO 225 226 Scriptores Coptici 31 32) I, Louvain 1962, 6/7 (Text) II, Louvain 1962, 8 (Übersetzung). Vgl Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 190 — Die Namen der vier Erzengel lauten sowohl in der saidischen als auch in der faijumischen Fassung сакліτав(а)ωθ міханл гавріпл рафанл, es ist demnach hier noch der spater gefallene Mastema-Saklas (= Satan) als erster unter ihnen aufgezahlt Vgl. Ev Barth 4, 25 (Satanahel Micahel Raphahel Gabrihel) A. Wilmart-E. Tisserant, Fragments grecs et latines de l'Évangile de Barthélemy, RB (= Revue Biblique) NS 10, 1913, 179f — S. zu Mastema-Satanael G Lafontaine, Une homélie copte sur le diable et sur Michael, attribuée à Grégoire le Théologien, Le Muséon 92, 1979, 37ff 47ff 49

106 PGM II 223f (15a 5f.) ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, οἱ κατέχοντες τοὺς καταράκτους τῶν οὐρανῶν, οἱ ἀνατέλλοντες τὸ φῶς ἐκ τῶν τεσσάρων γωνιῶν τοῦ κόσμου. H.G. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri (Münchener Beitrage zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 53), München 1968, 80 u Anm 21 — Vgl. ferner Schafer, Rivalitat zwischen Engeln und Menschen 11

107 Hen aeth 18, 2f 34-36. Knibb, The Ethiopic Book of Enoch I 66 II 103 4 Esr 13,5 Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 302 367 375f H R Balz, τέσσαρες, ThWB (= Theologisches Wörterbuch) VIII, 1969, 132 Böcher, Damonenfurcht und Damonenabwehr 44

108 Böcher, Damonenfurcht und Damonenabwehr 43f. — Vgl den Passus balmaiun d-arba mlakia (»im Hause der vier Engel«) auf der altmandaischen Bleirolle Ia 165 (R. Macuch, Altmandäische Bleirollen, in F Altheim-R Stiehl, Die Araber in der alten Welt IV, Berlin 1967, 124/125.165).

109 A Schimmel, Zahlensymbolik, RGG VI, 1962, 1861f Vgl. Peterson, EIC ΘEOC 245 (zu Macr. sat. 1,19,15).

110 Pirqe R. Eliezer 4. Midr. Num. Rabba 2 (137c). H L Strack-P Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München 1961³, 97 III, Munchen 1961³, 799 Böcher, Damonenfurcht und Damonenabwehr 44 45 112. Vgl H B Kuhn, The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses, JBL 67, 1948, 225 G H. Dix, The Seven Archangels and the Seven Spirits, JThS 28, 1927, 239 249f.

Gabriel, Uriel, Raphael« (Pesiqta Rabbati 46 188a)[111]. Demgemäß heißt es im äthiopischen »Gebet der Jungfrau Maria in Bartos« (r. VII 1): »Kommt, ihr vier Engel, die ihr an den vier Ecken der Welt steht und deren Namen sind Fērtijāl (ፈርቲያል ፡), Ferfāi (ፍርፋይ ፡), Fāmu'āl (ፍሙኣል ፡) und Fanānjāl (ፈናንያል ፡)!« und gleich danach: »Ich beschwöre euch, ihr vier Engel, die ihr das Schatzhaus der Winde bewacht und deren Namen sind Didjāl (ዲድያል ፡), 'Afdājāl (አፍዳያል ፡), Dānādjāl (ዳናድያል ፡) und Marād(e)kijāl (መራድኪያል ፡)«[112]. O. Böcher hat dankenswerterweise darauf hingewiesen, daß die vier Windengel sich bereits in den Nachtgesichten Sacharjas (6,1-6), wo ihre Wagen mit verschiedenfarbigen Rossen in die jeweiligen Himmelsrichtungen fahren, mit den Thronengeln berühren, wenn es von ihnen heißt, daß sie zuvor »gestanden haben vor dem Herrscher aller Lande« (Sach. 6,5)[113].

Die Kontinuität der Vierzahl bei den innerhalb der einzelnen magischen bzw. magisch eingefärbten gnostischen und apokryphen Werke wechselnden Engelnamen[114] wiederum steht im Einklang mit den zahlreichen variablen

111 W G Braude, Pesikta Rabbati II (Yale Judaica Series 18), New Haven-London 1968, 792

112 C Conti Rossini, La redazione etiopica della preghiera della vergine fra i Parti, RAL (= Rendiconti dell'Accademia dei Lincei) 5, 1896, 457ff 476 (athiop Text). R. Basset, Les apocryphes éthiopiennes V, Paris 1895, 27 (Übers.) E. A W Budge, The Bandlet of Righteousness An Ethiopian Book of the Dead, London 1929, 109 Vgl A. Z. Aešcoly, Noms magiques des apocryphes chrétiens éthiopiens, JA (= Journal Asiatique) 220, 1932, 95 105 107 116 J Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien, München 1979, 118 u Abb 40

113 K Elliger, Das Buch der zwölf kleinen Propheten II, Göttingen 1959[4], 106. Vgl H Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments (FRLANT 1), Göttingen 1903, 45f Böcher, Dämonenfurcht und Damonenabwehr 43f. — Ein mandaischer Zaubertext droht den Damonen mit der Herabkunft von vier Engeln (מלאכיא ארבא), namlich Rahziel, Mahziel, Kabsiel und Dusiel (E. M. Yamauchi, Mandaean Incantation Texts [AOS (= American Oriental Series) 49], New Haven 1967, 186/187 188/189 — Im Sefer ha Razim (I 56) heißt es »HHGRJT, der du lagerst im Osten, ŠRWKJT, der du lagerst im Norden, 'WLPH, der du lagerst im Westen, KRDJ, der du lagerst im Süden, empfangt doch aus meinen Handen zu dieser Zeit, was ich euch zuwerfe betreffend NN, um seine Knochen zu brechen « (Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem »Buch der Geheimnisse« 184 nr 2)

114 R Basset, Les apocryphes éthiopiennes VII, Paris 1896, 18 (Asnāel Aqnāel, Kāel Sedāel) 31 (Qidāel Mikāel Gabriel Sadākiel). S. Grébaut, Litterature éthiopienne pseudo-clémentine III — Traduction du Qalementos, ROC 17, 1912, 339f. (Gabriel Michal Raphael Surjāl) D B Macdonald, Description of a Silver Amulet, ZA 26, 1912, 268f. S. Seligmann, Das Siebenschlaferamulett, Der Islam 5, 1914, 379 (Asraphel Michael Gabriel 'Azrail) Allotte de la Fuye, Une coupe magique en écriture manichéenne, CRAI 1924, 388ff 394 (Hadiel Mudzahrit Afrum Tsebab) Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 164 (Michael Gabriel Raphael Uriel). W E Crum, Magical Texts in Coptic II, JEA 20, 1934, 195/197 (Kok Kōcharōtōch Parsobol Anaēl) V. Stegemann, Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien (SHAW (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie) Ph.-Hist Kl 1933/34,1), Heidelberg 1934, 67/68 (Eziēl Eplanaēl Raphael Ripiel) W Brunsch, Ein koptischer Bindezauber, Enchoria 8, 1978, 151ff.153 (Eidiēl Michaēl Gabriēl Hrophot Hraguēl Asuēl Saraphuēl Anaēl)

Vierergruppen bei der Beschwörung des alttestamentlichen Gottes[115], seines erlösenden und übelabwehrenden Sohnes[116], diverser dämonischer Wesen[117] sowie zaubermächtiger Instanzen alttestamentlicher Provenienz, etwa des geisterbannenden und -lenkenden König Salomon[118]. Letzterer rückt einerseits neben Michael, Gabriel und Uriel gelegentlich in die Tetrade

115 W H Hazard, A Syriac Charm, JAOS 15, 1893, 284/285 295 (Ehjeh Ašer Ehjeh El Šaddai Adonai Sabaoth) G H. Box, The Apocalypse of Abraham, London 1919, 17 (Eli Sabaoth El El El El Jaoel) S. Euringer, Das Netz Salomons, ZSem 7, 1929, 76 (Matatir Ahja šerāḫjā Alšaddāj Elmaknun) Basset, Les apocryphes éthiopiennes V 19 (Adonai Adonai Adonai Amanuel) W H Worrell, The Coptic Manuscripts in the Freer Collection, New York 1923, 323/382 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 118 (Adon Abrathona Jo Jo) 163 (Adonai Eloi Elemas Sabaoth) 182 (Jao Sabaoth Adonai Eloi). P C Smithers, A Coptic Love Charm, JEA 25, 1939, 173f (Iao Sabaoth Rūs 8 mal) S Strelcyn, Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes (maftəhe sərāy) (Roznik Oriental 18), Warszawa 1955, 8/9 (Epifanjos Ṣabaot Abjatar Kenja) Vgl S Euringer, Der Spiegel Salomons, ZDMG 91, 1937, 169 (II 12) Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte III 128 Grant, SMSR 38, 256.

116 Budge, The Bandlet of Righteousness 117 (Ījū'ēl Tādā'ēl Sēḳā Egzi'abehēr) Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 152 (Jao Jao Christus Pantokrator) S Euringer, Die Binde der Rechtfertigung (Lefafa Sedek), Orientalia 9, 1940, 96 249 (Elohe Eran Rafon Rakon) Strelcyn, Prières magiques éthiopiennes 204/205 (Lafon Rafon Qefelelefnael Zarzernael). J. Kubińska, L'ange Litakskuel en Nubie, Le Muséon 89, 1976, 452 (Κυριε Ἰησου Χριστου Λιταξκουηλ) Vgl auch E Littmann, Arde'et The Magic Book of the Disciples, JAOS 25, 1904, 46. V. Stegemann, Die Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten (Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters 1), Heidelberg 1934, 17f. (PGM IV 3020). 34ff

117 A Erman, Ein koptischer Zauberer, ZÄS (= Zeitschrift für agyptische Sprache und Altertumskunde) 33, 1895, 46 (Schurin/Schuran Schutaban/Schutaben Ḫibonese Scharsaban). W E. Crum, La magie copte Nouveau textes, in Recueil d'études égyptologiques J F Champollion, Paris 1922, 541 (Keuentios Matilos Kūs Makūs). S Euringer, Das Netz Salomons, ZSem 6, 1928, 92/93 (Dask Gudāle Faus Seraj) H O Lange, Ein faijumischer Beschwörungstext, in: Studies F Ll Griffiths, Oxford 1932, 164/165 (Salpiax Pechiēl Sasmiasas Mesemiasim) C H. Gordon, Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums, ArOr 6, 1934, 324 (Ntj' Ttj' Qlj' Btj'). E Drioton, Parchemain magique copte provenant d'Edfou, Le Muséon 59, 1946, 479ff.488 (Thku Aorolle Morau Pithos Sakhus Sth ... ēm Sennes Nokoknia)

118 P. Perdrizet, ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΩΝΟΣ, REG 16, 1903, 42ff 46f fig 1 2 (Amulett der Collection Clocq. Vorderseite: Σολομον σε διοκι ἀγγελος Ἀρααφ διαφύλαξον τὸν φοροῦντα; Rückseite: Μιχαήλ Γαβριήλ Οὐριήλ Ῥαφαήλ) Peterson, EIC ΘΕΟΣ 106 Bonner, Studies in Magical Amulets 209f. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 61 Anm. 469. — F.C. Conybeare, The Testament of Solomon, JQR (= Jewish Quarterly Review) 11, 1899, 15ff. G. Salzberger, Die Salomonsage in der semitischen Sagenliteratur I, Heidelberg 1907, 90f.92ff. C C McCown, The Christian Tradition as to the Magic Wisdom of Solomon, JPOS (= Journal of the Palestine Oriental Society) 2,1, 1922, 1ff 21 S. Giversen, Salomon und die Damonen, in: Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig (NHS 3), Leiden 1972, 16ff. D.C. Duling, Solomon, Exorcism and the Son of David, HThR 68, 1975, 235ff. Vgl. M. Naldini, Un frammento esorcistico e il Testamento di Salomone, in: Studia Florentina A Ronconi, Roma 1970, 281ff. Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien 115 Abb 38 (Salomon tötet die Schmiededämonen Mazhab, Šamhuris, Barqan und Majum). Wagner, Illustrationen der athiopischen Zauberrollen 723ff

der Erzengel ein (Ιαω Σαβαω ... Σολομῶν Μιχαήλ Γαβριήλ Ουριήλ [Amulett aus der Nähe von Akka/Palästina])[119], bringt andererseits — laut dem Kebra Nagast (c. 66) als Präfiguration Christi[120] — im äthiopischen »Netz des Salomon« (መርበብተ ፡ ሰሎሞን)[121] aber auch zugleich mit den Namen der vier Netzengel (Sādatāel, Fadātāel Sadāqāel, Kuināk unāel) seine eigenen vier geisterbannenden Nomina magica (ʿasmat), nämlich Lofḥam (ሎፍሐም), Maḥaflon (መሐፍሎን), Nemolos (ንሞሎስ), Salomon (ሰሎምን) ins Spiel[122], wobei die Form des »Netzes« mit seinen magischen Viererformeln[123] als magisches Quadrat[124] nichts anderes zu sein scheint als ein mikrokosmischer Reflex des obenerwähnten makrokosmischen Viererschemas[125].

Daß sich die in der Personalität des Arbath Jao selbst angelegte kosmische Vierheit auch in der Strukturierung der Zauberformeln niederschlägt (vgl. ϵλωϊ ϵλωϊ ϵλωϊ ϵλωϊ ϊαω ϊαω ϊαω ϊαω)[126], geht unter anderem aus koptischen Texten mit magisch-medizinischem Habitus hervor; dort wird folgender Anruf an den Gott des Alten Testaments gerichtet:

119 O M Dalton, Catalogue of the Early Christian Antiquities, London 1901, 112 nr 555. Petersen, RhM 75, 405 nr 50. Vgl P Crasta, Graeco-Christian Magical Papyri, Studia Papyrologica 18, 1979, 38. G. Viaud, Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte, Saint Vincent sur Jabron 1978, 107f

120 C Bezold, Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige (Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil -Hist Kl 23,1), Munchen 1909, 62. Bonner, Studies in Magical Amulets 210 Vgl W. H. Worrell, Studien zum abessinischen Zauberwesen, ZA 23, 1909, 171 (Lōfhamam und Mahafelōn als Geheimnamen Christi) P Perdrizet, Negotium perambulans in Tenebris, Strassburg 1922, 34. B. Lifshitz, Einige Amulette aus Caesarea Palastina, ZDPV (= Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins) 80, 1964, 80 (COΛOMΩN CΦPAΓIC ΘEOY) R Kriss-H. Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam II, Wiesbaden 1962, 24. E Hammerschmidt, Äthiopien Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen, Wiesbaden 1967, 145f

121 Basset, Les apocryphes éthiopiennes VII 26ff. Euringer, ZSem 6, 81.92/93 178/179. Abb. 3

122 O. Löfgren, Äthiopische Wandamulette, Orientalia Suecana 11, 1962, 111ff.116f. Vgl Strelcyn, Prières magiques éthiopiennes 178/179.266/267 F. E. Dobberahn, Fünf äthiopische Zauberrollen. Text, Übersetzung, Kommentar, Walldorf 1976, 39

123 Euringer, ZSem 6, 76/77 Vgl Löfgren, Orientalia Suecana 11, 112 (»ʾajās ʾajabas ʾajabaʾas ʾaddāēl Das Wort, das vom Himmel herabkam, ehe Christus durch Maria geboren wurde, (dort), wo Salomon war«). S zum Typus Dobberahn, Funf athiopische Zauberrollen 22 (kēsi kēsi kēsi arkesi / būjāk būjāk būjāk būkījā / mālī mālī mālī kejamālī / jahakī jahakī jahakī jahabraskī)

124 Vgl Löfgren, Orientalia Suecana 11, 117 Dobberahn, Fünf athiopische Zauberrollen 141f.

125 Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien 60 u. Abb. 11 (vier Kreuze oberhalb des thronenden Salomon zum Schutz nach den vier Himmelsrichtungen) 76 Abb 19 (nach den vier Himmelsrichtungen weisendes X-Motiv eines Talisman-Bildes, als »Netz des Salomon« gedeutet) — In al-Būnīs Ǧadwal (Cod Par. 2732 f 57b.72b.73a) weist Salomon vier Ginn-Wesiren, welche Trager seines Thrones sind, je ein Viertel der Erde zu; diese heißen al-Muḏhab, al-ʾAhmar, Šamhūriš und Maimūn (Winkler, Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei 97f)

126 W. E. Crum, Eine Verfluchung, ZÄS 34, 1896, 87/89.

ΟCΦΗ ΟCΦΗ ΟCΦΗ	Osphe, Osphe, Osphe
ΙΟCΦΗ ΙΟCΦΗ ΙΟCΦΗ	Iosphe, Iosphe, Iosphe
ΒΙΒΙΟΥ ΒΙΒΙΟΥ ΒΙΒΙΟΥ	Bibiou, Bibiou, Bibiou
ΙΑCΑΒΑΩΘ	Iasabaoth
ΑΔΩΝΑΙ ΠΕΤΑΜΑΖΤΕ ΕΖΡΑΪ	Adonai, der du regierst
ΧΝ̄ ΠΕϤΤΟΟΥ ΝΚΟΟϹ ΜΠΚΟCΜΟC	uber die vier Ecken der Welt«

Etwa 40 Zeilen später folgt dann als hymnische Apostrophe: »Gesegnet seist du, o Herr, der du sitzest über den Kerubim« (ΑΖΡΑΪ ΑΧΝ̄ ΝΕΧΕΡΟΥΒΙΜ)[127]. Der Herrscher über die vier Ecken der Welt auf dem Thron der Keruben (יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים)[128] ist aber natürlich der gleiche kosmische Pantokrator, der in den griechischen Zaubertexten als Thoth (Thath) Trismegistos in jeder der vier Weltgegenden eine andere Gestalt hat, während seine vier magischen Namen (Ουωθι Ουασθενουωθι Οαμενωθ Ενθομουχ), den vier Pfeilern der Erde entsprechend, sich in den vier Ecken des Himmels befinden[129], und der als Helios Jao, ebenfalls viergestaltig, die vier Winde aus den vier Teilen des Himmels und den vier Grundfesten der Erde zusammentreibt:

ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ κατέχοντος τὸν κόσμον
καὶ ποιήσαντος τὰ τέσσαρα θεμέλια καὶ μίξαντος τοὺς ἀνέμους
σὺ εἶ ὁ ἀστράπτων,
σὺ εἶ ὁ βροντῶν,
σὺ εἶ ὁ σείων,
σὺ εἶ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας πάλιν[130]

Daher wird bei der Beschwörung des großen Pariser Zauberpapyrus zunächst der Kerubenthroner Sabaoth angegangen, ὃν ὑμνεῖ ὁ οὐρανὸς τῶν

127 W. H. Worrell, Coptic Magical and Medical Texts, Orientalia 4, 1935, 24/34 150-153 193/194 — Vgl. zu Gott als Kerubenthroner in der Gregorius-Liturgie C. Kopp, Glaube und Sakramente der koptischen Kirche (Orientalia Christiana 25, 1), Rom 1932, 148 — Das athiopische ʿAwda Nagaśt beruft unter der 15. Divinatio die Hilfe des »Herrn Sabaoth, Gott von allen, der auf dem Wagen der Kerubim steht« (C. Conti Rossini, Lo ʿAwda Nagast, scritto divinatorio etiopico, RSEt (= Rassegna di Studi Etiopici) 1, 1941, 143/145).

128 O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, 23ff. Vgl. R. de Vaux, Les Chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trones divins dans l'ancien orient, MUSJ 37, 1960/61, 93ff. J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis (Kairos 1), Salzburg 1964, 64ff. 112ff. Schafer, Rivalitat zwischen Engeln und Menschen 18ff.

129 PGM II 25 (VII 553ff.). 45 (VIII 6ff.). Hopfner, ArOr 3, 130. — Vgl. zu Jao-Helios-Thot M. Tardieu, Aberamenthō, in: R. van den Broek-M. J. Vermaseren (Edd.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel (EPRO 45), Leiden 1981, 412ff.

130 PGM II 61.63 (XII 59ff.86ff.). Hopfner, ArOr 3, 141f. — Vgl. Pistis Sophia c. 93 (Über die Entstehung der vier Winde). Schmidt-MacDermott, Pistis Sophia 214 (428/429) — Zum Ἰάω Παντοκράτωρ in den griechischen Zaubertexten s. O. Montevecchi, Pantokrator, in: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni II, Milano 1957, 401ff.413ff.

οὐρανῶν, ὃν ὑμνοῦσι τὰ πτερυγώματα τοῦ χερουβίν); wenig später aber heißt es: »Ich beschwöre dich bei dem, der die vier Winde zusammen bewegt von den heiligen Ewigkeiten her, bei dem Himmelsgestaltigen, Meergestaltigen, Wolkengestaltigen, dem unbezwinglichen Lichtträger. Ich beschwöre dich bei dem im reinen Jerusalem, vor und neben dem das unauslöschliche Feuer in alle Ewigkeit brennt, mit seinem heiligen Namen Iao Baphrenemoun, vor dem erzittert die Feuerhölle und den Flammen umlodern und Eisen zerkracht und vor dem jeder Berg von seiner Grundfeste aus sich fürchtet« (ὁρκίζω σε τὸν συνσείοντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἀπὸ τῶν ἱερῶν αἰώνων, οὐρανοειδῆ, θαλασσοειδῆ, νεφελοειδῆ, φωσφόρον ἀδάμαστον. ὁρκίζω σε τὸν ἐν καθαρᾷ Ἱεροσολύμῳ, ᾧ τὸ ἄσβεστον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προσπαρακάεται, τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ Ἰαεω βαφρενεμουν, ὃν τρέμει γέννα πυρὸς καὶ φλόγες περιφλογίζουσι καὶ σίδηρος λακᾷ καὶ πᾶν ὄρος ἐκ θεμελίου φοβεῖται)[131]. Während die Vierheit der kosmischen Attribute (οὐρανοειδῆ, θαλασσοειδῆ, νεφελοειδῆ, φωσφόρον ἀδάμαστον) an die entsprechende Vierheit des Ἀδωναῖος ἀίζων als »Himmelsgestaltiger« (οὐρανοειδής), »Meeresgestaltiger« (θαλασσοειδής), »Dunkelgestaltiger« (σκοτοειδής) und »Allgestaltiger« (παντόμορφος) auf dem von J. Keil besprochenen griechisch-hebräischen Amulett aus Smyrna erinnert[132], geraten wir mit der Zuordnung des in den Raum der Magie transponierten jüdischen Kerubenthroners und seiner Thronengel zu den vier Winden, den vier Weltecken und den vier Grundfesten der Erde an jene iranisch wie ägyptisch inspirierte Symbolik der Elemente und Himmelsrichtungen, welche F. E. Dobberahn auch in einer äthiopischen Dämonenbindung nachgewiesen hat[133]. Bestätigt wird das durch ein jüdisch-aramäisches Amulett des 4. oder 5. Jh. n.Chr., wo die viergegliederten magischen Anrufungen Jahwe, Ehjeh, Jahwe, El Šaddai (Z. 7 יהוה אהיה יהוה אלשדי) und Jahwe, Jahwe, Jahwe, Jahwe Sabaoth (Z. 33f. יהוה יהוה יהוה יהוה צבאות) gewissermaßen den Rahmen abgeben für eine Prädikation mit dem eindeutigen Akzent auf der Eigenschaft des weltumfassenden Allerhalters:

הוא שם לעולם ועד דרום ופנים
ושביאל ומערב לאחוז בכנפות
הארץ

»Er ist da in Ewigkeit, gen Suden und Osten,
gen Norden und Westen, zu fassen die Enden
der Erde«[134]

131 PGM I 172 (IV 3060ff 3065ff) Vgl Dieterich, Abraxas 138ff. Blau, Das altjüdische Zauberwesen 112f Hopfner, ArOr 3, 339 340.

132 J Keil, Ein ratselhaftes Amulett, WJ (= Wiener Jahreshefte) 32, 1940, 79ff Vgl G Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962, 20

133 Fünf athiopische Zauberrollen 56f 148f. Vgl L A Campbell, Mithraic Iconography and Ideology (EPRO 11), Leiden 1968, 157ff

134 M Schwab, Une amulett judéo-araméenne, JA 7, 1906, 5ff. J B. Frey, Corpus Inscriptionum Iudaicarum II, Roma 1952, 62ff nr. 819 (Z. 12-14)

Es ist bemerkenswert, daß sich die von dem zentralen Gesicht in äthiopischen Talisman-Bildern ausgehenden acht Strahlen des Sternes im Sinne einer »Bewegung« dieses Gottgesichtes in die vier Richtungen des Kosmos deuten lassen[135]. Gleichsam wie eine Erklärung dazu liest sich in einer im Institut für äthiopische Forschungen zu Addis Abeba (Ms. 145) befindlichen Zauberrolle der begleitende Schutztext zu einem Bild mit dem thronenden Christus Pantokrator, umrahmt seitlich von Elias und Moses sowie in Kopfhöhe von zwei die Himmelsrichtungen darstellenden Viergesichtern: »Durch diese Schrift, durch die Macht Jesu Christi, Sabaoth, der Michael zur Rechten und Gabriel zur Linken hat, wirst du die Engel mit dem Schwert und Christus mit dem Schwert in ihrer Mitte aussenden. Sie werden das Antlitz der Erde läutern, die vier Gesichter des Himmels, die vier Gesichter der Planeten, die vier Gesichter des Wassers und das Gesicht all dessen, was auf Erden ist«[136].

III

Im koptisch-gnostischen Traktat Rossi ist gleich am Anfang die Rede von den »vier Engeln vor dem Vorhang des Vaters« (ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲓⲱⲏ ⲙⲡ/ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ)[137]; der siebente Abschnitt des gleichen Traktats bringt eine Beschwörung Gabriels »bei den vier Engeln« (ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ), die dastehen auf den vier Säulen (ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲧⲏⲗ/ⲗⲟⲥ), deren Füße auf dem Fundament des Abgrunds ruhen«[138]; unmittelbar danach ruft der Exorzist die »vier großen Engel des Hauptes des Vaters« (ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲟⲃ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲡⲉ ⲙⲡⲓⲱⲑ); sodann wird Gabriel »bei den vier Ecken der vierzehn Firmamente« (ⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲕⲟϩ ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲛ-

135 Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien 56. Vgl O A. Jäger. Äthiopische Zauberrollen und ihre Bilder, Baessler-Archiv NF. 14, 1966, 153 (Ms. III A 2360 Kaschke — Aksum — 192 nr. 3)

136 Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien 62 u Abb 12 Vgl auch Wagner, Illustrationen der äthiopischen Zauberrollen 727 Tf 6 Abb 14 (Littm. aethiop. 45,2). E. Hammerschmidt-O. A Jager, Illuminierte athiopische Handschriften (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 15), Wiesbaden 1968, 226 nr 109 Abb 123

137 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 63 II 176 Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 302f. nr. 211,1.

138 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 68 II 180 Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 304 nr 211,9-14. Vgl Peterson, EIC ΘΕΟC 248 Anm 4 (zu Iren adv haer 3, 11,8, wo unter dem Zeichen der Vierer-Symbolik u a die vier Himmelsrichtungen (τέσσαρα κλίματα), die vier Winde (τέσσαρα πνεύματα), die vier Tiere (τετράμορφα ζῷα) und die vier Säulen (τέσσαρες στῦλοι) aufgezahlt werden) — S. auch A. M Kropp, Der Lobpreis des Erzengels Michael, Bruxelles 1966, 22/23 (Die vier Säulen des Opferaltars und ihre Namen Ekterisan, Santas, Santal, Talias) Peterson, EIC ΘΕΟC 250.

ⲧⲁⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲧⲉⲣⲉⲩⲙⲁ) beschworen; bald darauf folgen mit Adonai (ⲁⲇⲱⲛⲁⲓ), Eloi (ⲉⲗⲟⲉⲓ), Elema (ⲉⲗⲉⲙⲁ), Sabaktani (ⲥⲁⲃⲁⲕⲧⲁⲛⲓ) die magischen Namen des Pantokrator, der auf den Kerubim sitzet« (ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓϫⲛ ⲛⲉϫⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ)[139]; schließlich bedient sich die Herbeiziehung eben dieses Erzengels »der Herrlichkeit des großen Thrones des Vaters, dessen Räder Feuerflammen sind« sowie »der vier Tiere, die ihn ziehen« (ⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲉⲧⲥⲱⲕ ϩⲁⲣⲟϥ)[140]. Die auffällige Dominanz der Vierzahl innerhalb dieses magischen Arrangements ist eindeutig geprägt durch Anteile der jüdischen Merkabah-Visionen in Verbindung mit kosmologischen Strukturschemata, wie sie bereits im vorigen Kapitel aufgewiesen wurden, wobei der Bogen von den vier Engeln des Thrones bis zu den vier Throntieren gespannt ist. Was die ersteren angeht, so hat C. D. G. Müller unter dem Aspekt ihrer schon erwähnten kosmischen Kompetenz an die Engel der vier Jahreszeiten im Jubiläenbuch (2,2) und die Engel der vier Winde bzw. der vier Himmelsrichtungen im Bartholomäusevangelium (164,2) erinnert[141]. Dazu stellen sich die für die Teilung des Jahres zuständigen Toparchen Milkī'ēl (ሚልኪኤል ፡), Hel'emmēlēk (ሀልእምሜሌክ ፡), Mēl'ējal (ሜልኤያል ፡) und Nārēl (ናሬል ፡) im äthiopischen Henoch (82,11ff.)[142], aber auch — im Hinblick auf die unübersehbare Profilierung des Kerubenthroners als Feuer-, Licht- und Sonnengott — die vier Engel, welche in der griechischen Baruch-Apokalypse (8,4) die Krone der Sonne zum Himmel tragen, um sie dort zu erneuern[143]. In Entsprechung zu den vom Rossi-Traktat genannten vier Säulen der Welt (vgl. 4,16ff. »... der das Fundament des Himmels und der Erde festgegründet hat, der die vierzehn Firmamente befestigt hat auf den vier Säulen«) kann man die vom Jubiläenbuch (4,26) angeführten »vier Orte des Herrn«, nämlich den Paradiesberg, den Berg des Südens, den Berg Sinai und den Berg Zion[144], als

139 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 68ff II 180ff. Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 304 nr. 211, 6,14-19. 8,3-6. 10,1-5.

140 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 72. II 184f Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 305 nr. 211, 12,17-20 13,5

141 Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 543. U Moricca, Un nuovo testo dell'»Evangilo di Bartolomeo«, RB 30, 1921, 504f Vgl. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 60f. u. Anm. 469 — S ferner I. M Casanowicz, Jewish Amulets in the United States National Museum, JAOS 36, 1917, 160/162 (Gabriel, Uriel, Barakiel, Rabiel als die Fürsten der Tekufah [»Jahreszyklus«])

142 Knibb, The Ethiopic Book of Enoch I 277 II 189f. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 415f Schäfer, Rivalitat zwischen Engeln und Menschen 23.

143 J. C. Picard, Apocalypsis Baruchi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 2), Leiden 1967, 90. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 48. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen 25 Anm. 88. Vgl. auch W. R. Morfill-R. H. Charles, The Books of the Secrets of Enoch, Oxford 1896, 12 (XI 2ff)

144 R H. Charles, The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees (Anecdota

Stützen oder Fixpunkte eines kosmischen Gebäudes ansehen. Und wenn der Rossi-Traktat — so wie er mit der Appellation der vier Thronengel begonnen hat — mit den »Engelnamen« Michael (ΜΙΧΑΗΛ), Benichoch (ΒΕΝΙΧΩΧ), Chamariel (ΧΑΜΑΡΙΗΛ) und Abrasax (ΑΒΡΑCΑΞ) schließt[145], wobei der letztere im Schwindeschema erscheint, so ist darauf hinzuweisen, daß eine koptische Zauberformel die »vier Mächte« (ΤΕΝΑΜΙC) mit den Namen Arax (ΑΡΑΞ), Barax (ΒΑΡΑΞ), Sax (CΑΞ), Thax (ΘΑΞ) belegt[146], das heißt also einen Terminus der biblischen Engelhierarchie (Δυνάμεις)[147] durch eine buchstabenmagische Quadrierung der Bestandteile des äonischen Gottesnamens Abrasax expliziert.

Diesem vielfältigen Geflecht einer auf die Vierzahl abgestellten Zahlensymbolik zeigt sich nun auch das arkane Phänomen der vier Throntiere Jahwes intensiv einbezogen. Dabei wurde mit Recht hervorgehoben, daß die gegenüber der Siebenzahl ältere Vierzahl der Erzengel mit ihren verschiedenartigen numerischen Beziehungen zu den Konstanten einer magisch-mystischen Kosmologie (Himmelsrichtungen, Weltecken, Elemente, Winde) nicht zuletzt auf die prosopographische und funktionale Vermengung mit den vier theriomorphen Trägern des Gottesthrons zurückzuführen sei[148]. Die im vorigen Kapitel zitierte Passage aus dem äthiopischen Henoch über die »vier Gesichter zu den vier Seiten des Herrn der Geister«, das heißt

Oxoniensia Semitic Series 8), Oxford 1895, 17 Riessler, Altjudisches Schrifttum außerhalb der Bibel 551 E Tisserant, Fragments syriaques du Livre des Jubilés, RB 30, 1921, 73 A. Caquot, Deux notes sur la géographie des Jubilés, in Hommage à Georges Vajda, Louvain 1980, 39ff — Zu den vier Paradiesströmen im Zauber s W E Crum, Magical Texts in Coptic I, JEA 20, 1934, 51ff 53 u Anm 1

145 Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte I 78 II 191

146 H.J Polotsky, Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten, Orientalia 4, 1935, 423f nr. 140 Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 291 nr 140. — Vgl Ἀβρατ Ἀβρασάξ PGM I 84 (IV 365). Riess, JEA 26, 53

147 1 Petr. 3,22 Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spatjudentum 105 106. — Sabaoth ist κύριος τῶν δυνάμεων (Epiph. pan 40, 5,8-11) = kopt ΠϪΟΕΙC ΝΝΟΜ (SsT 152,10) M Tardieu, Trois mythes gnostiques Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5), Paris 1974, 67 Vgl C Capizzi, ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (OrChrA 170), Romae 1964, 28. — Griech δυνάμεις = kopt ΟΜ bei Johannes von Parallos, Homilie uber den Erzengel Michael (A van Lantschoot, Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les hérétiques, in : Miscellanea G Mercati I (Studi e Testi 121), Città del Vaticano 1946, 296ff.317 Vgl Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 65 u Anm. 497.166).

148 Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 60f. Vgl Böcher, Damonenglaube und Damonenabwehr 45 — Zur Vierzahl der Erzengel in Äthiopien s C Conti Rossini, L'arcangelo Afnin nella letteratura etiopica, AnBoll 68, 1950, 428f — S ferner Winkler, Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei 87 (al-Tilimsānī, Sumūs al-'anwar). E. Peterson, Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae, in Miscellanea G de Jerphanion I (OrChrP 43), Roma 1947, 629f (zu Visio Hermae 1, 4,1. 3, 10,1).

unmittelbar am Thronwagen Jahwes, stützt diesen Hinweis[149]; denn so wie die bei Henoch mit den Erzengelnamen ausgestatteten »Gesichter« dem Herrn lobsingen, rufen im koptisch-griechischen »Gebet des Judas« aus der Kreuzauffindungslegende der Helena die vier von Gott zu seinem Dienst geschaffenen »Tiere« (ϩωον) unterhalb seines Kerubenthrones unermüdlich: »Heilig, heilig, heilig!«[150].

Seit Hesekiel ist die Vierzahl der Gesichter (1,6 אַרְבָּעָה פָנִים 1,15 אַרְבַּעַת פָּנֶיו) ein Merkmal der vier Throntiere (1,5 אַרְבַּע חַיּוֹת)[151]; und da die gestaltmäßige Überblendung dieser »Tiere« durch die Mischwesen der Kerubim bereits durch den Redaktor von Hes. 10,1ff. vollzogen ist[152], gewinnt die Synthese der Erzengel mit den letzteren auf griechischen Amuletten (Ιαω Σαβαω Μιχαηλ Γαβριηλ Ουριηλ Χερουβιν)[153] für die Interpretation von Ἀρβαθιάω ein eigentümliches Gewicht. Im Sinne der genannten Überlagerung sagt die gnostische Schrift vom »Wesen der Archonten« aus Nag Hammadi von Sabaoth (95,26-28 - 143,26-28): »Er schuf sich selbst einen mächtigen Wagen der Keruben, viergesichtig« (ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲁⲣⲙⲁ ⲛϫⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲙⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ)[154]. In der titellosen Schrift vom Anfang der Welt aus dem gleichen Korpus wird dieser Thronwagen nach dem Vorbild Hesekiels folgendermaßen beschrieben (152,33ff.): »Er war viergesichtig (ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲙⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ) und Kerubim (ϫⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ) genannt. Die

149 Vgl A Z Aešcoly, Recueil de textes falachas, Paris 1951, 156/157 158/159. Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte III 70ff 72 Schafer, Rivalitat zwischen Engeln und Menschen 21

150 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 81ff Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 311 nr 214

151 Vgl I Durr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde, Wurzburg 1917 O Procksch, Die Berufungsvision Hesekiels, in Beitrage zur alttestamentlichen Wissenschaft K Budde überreicht (ZAW Beih. 34), Berlin-Leipzig 1920, 141ff M Haran, The Ark and the Cherubim, IEJ (= Israel Exploration Journal) 9, 1959 89ff.93 Maier, Vom Kultus zur Gnosis 112ff. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst 125ff E. Vogt, Die vier 'Gesichter' (pānim) der Keruben in Ez., Biblica 60, 1979, 327ff

152 Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst 148ff. Vgl. Maier, Vom Kultus zur Gnosis 116ff Schafer, Rivalitat zwischen Engeln und Menschen 18ff S ferner T C Foote, The Cherubim and the Ark, JAOS 25, 1904, 279ff 285 — Zur Trennung beider Gruppen in der islamischen Angelologie s M Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, Halle a S 1917,59

153 Bonner, Studies in Magical Amulets 304 nr. 311 (Bronzeamulett des Brit Museums nr G 484) Vgl. E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period II, New York 1953, 227 229 — Äthiopisches Gegenstuck Strelcyn, Prières magiques éthiopiens 254ff Vgl H Quecke, Zwei koptische Amulette, Le Muséon 76, 1963, 259f

154 R A Bullard, The Hypostasis of the Archons (PTS 10), Berlin 1970, 36/37). P Nagel, Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, Halle/Saale 1970, 62/63 O Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes (WUNT 14), Tübingen 1972, 42 F. T. Fallon, The Enthronment of Sabaoth Jewish Elements in Gnostic Creation Myths (NHS 10), Leiden 1978, 12 14 57ff

Kerubim aber haben acht Gestalten (ⲙⲟⲣⲫⲏ) an jeder der vier Ecken: Löwengestalten (ⲙ̄ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲩⲉⲓ) und Stiergestalten (ⲙ̄ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲥⲉ) und Menschengestalten (ⲙ̄ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲣⲣⲱⲙⲉ) und Adlergestalten (ⲙ̄ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲁⲉⲧⲟⲥ) ...«[155].

Sowohl die koptischen als auch die äthiopischen Beschwörungen bringen die himmlische Thronszenerie mit den »vier Tieren«[156]; so werden diese nicht selten neben den sieben Erzengeln, den vierundzwanzig Priestern, den fünfzehn Propheten, den zwölf Aposteln und den vier Evangelisten aufgeführt[157]. Ihre Funktion als Thronträger und ihre bis zur Identität gehende Nähe zu den Kerubim treten dabei deutlich hervor: Der äthiopische Zaubertext »Schutzwehr des Kreuzes« (ሐፀረ ፡ መስቀል ፡) spricht von den »vier Tieren, Träger des Thrones des Höchsten, mit (vier) verschiedenen Gesichtern« (፬ እንስሳ ፡ ጸዋርያን ፡ መንበሩ ፡ ለልዑል ፡ ርቡዓን ፡ ገጽ ፡)[158]. Der koptische Wasser- und Ölsegen wendet sich an den »Einzigen in den Himmeln und auf der Erde, Dulajo Jao, Sabaoth, Adonai, Eloi, Azabaktani, Ankraten, Pantokrator, der [oben] auf den vier Lichtkerubim sitzt« (ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϧⲛ̄ ⲡⲉϥⲧⲟ ⲛ̄[ⲭⲉ]ⲣⲟⲃⲓⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ)[159]. »Heilig, heilig, heilig, du bist heilig. Der auf dem Wagen der Kerubim des Lichts sitzt — vor dem die vier starken Tiere (ⲛϩⲱⲱⲛ) stehen, welche je sechs Flügel haben« heißt

155 A Böhlig, Mysterion und Wahrheit Gesammelte Beitrage zur spatantiken Religionsgeschichte (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 6), Leiden 1968, 88. Tardieu, Trois mythes gnostiques 305f Fallon, The Enthronment of Sabaoth 101ff.

156 W.E. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum, London 1905, 18ff nr 55 — Im christlichen Ägypten liegt das mit Hymnen gefeierte Fest dieser »vier Tiere« am 8 Hathor (4. Nov): R. Basset, Le synaxaire arabe jacobite II (POr 3, 3), Paris 1909, 263f. K Treu, Liturgische Traditionen in Ägypten (zu P. Oxy. 2782), in: P Nagel (Hrsg), Coptica, Berlin 1974, 63f — Vgl S Euringer, Die Anaphora der 318 Rechtglaubigen, ZSem 4, 1926, 136 270 Muller, Die Engellehre der koptischen Kirche 83f — Für Äthiopien (8 Khedār) s E A W Budge, The Book of the Saints of the Ethiopian Church I, Cambridge 1878, 221f. Kirche und Tabot im Namen der »Vier Tiere« am Berge Dādā von Takla Hāimānōt gegrundet E.A.W Budge, The Life and Miracles of Takla Hâymânôt I, London 1906, 192

157 Crum, ZÄS 34, 85ff Budge, The Bandlet of Righteousness 75 115 125 W A Worrell, Studien zum abessinischen Zauberwesen, RA (= Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale) 24, 1910, 80 nr 50. 29, 1914/15, 120 nr 116 D Lifchitz, Textes éthiopiens magico-religieux, Paris 1940, 127 (fol. 29r a) 210/211 — Stegemann, Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien 32f Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 234ff. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 315f nr. 220 Vgl. L. Delatte, Un office byzantin d'exorcisme (Mémoires de l'Academie Royale de Belgique. Cl de Lettres 52), Bruxelles 1957, 143 Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien 21 — Bildliche Darstellung: W Staude, Étude sur la decoration picturale des églises Abbā Antonios de Gondar et Abbā Sinā de Gorgora, Annales d'Éthiopie 3, 1959, 212

158 Lifchitz, Textes éthiopiens magico-religieux 103 (fol 23r a)

159 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 43. II 91 Vgl F Robinson, Apocryphal Gospels (Texts and Studies 4,2), Cambridge 1896, 12/13 (»Ihr Kerubim des Vaters mit den sechs Flügeln, den vier Gesichtern« [ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲥⲟⲡⲱⲛ])

es in der koptischen Version des »Gebets der Maria ad Bartos«[160], und in der äthiopischen liest man: »Ich beschwöre euch, ihr vier symbolischen (wörtl.: geistigen) Tiere (እዌ ፡ እንስሳ ፡ መንፈሳዊያን ፡), die ihr den Thron der Glorie des Herrn tragt, denen sechs Flügel vor den Augen sind ...«[161], wobei neben Hesekiel das Vorbild von Jes. 6,2 und Apok. 4,8 deutlich wird.

Da die Gewalt über alle höheren Mächte sich stets an die Kenntnis und die Nennung ihrer geheimen Namen knüpft, werden auch die »vier Tiere« analog zu den Erz- und Thronengeln mit wechselnden Benennungen versehen[162]. Im Traktat Rossi und im koptischen Schutzzauber gegen die Dämonin Aberselia heißen sie Zohothiel (ⲍⲟϩⲟⲑⲓⲏⲗ), Phalmerael (ⲫⲁⲗⲙⲉⲣⲁⲏⲗ), Agramatonael (ⲁⲅⲣⲁⲙⲁⲧⲱⲛⲁⲏⲗ) und Meratha/oel (ⲙⲉⲣⲁⲑⲁ/ⲟⲏⲗ)[163], im »Lobpreis des Erzengels Michael« Meliton (ⲙⲉⲗⲓⲧⲟⲛ), Akramata (ⲁⲕⲣⲁⲙⲁⲧⲁ), Psourouthioun (ⲡⲥⲟⲩⲣⲟⲩⲑⲓⲟⲩⲛ) und Paramera (ⲡⲁⲣⲁⲙⲏⲣⲁ)[164]. Der oben zitierte Ölsegen bringt ähnliche Bezeichnungen für die »vier körperlosen Geschöpfe mit den vier Gesichtern und den sechs Flügeln und den vier geistigen Fingern«, nämlich Paramara (ⲡⲁⲣⲁⲙⲁⲣⲁ), Zorothion (ⲍⲱⲣⲱⲑⲓⲟⲛ), Periton (ⲡⲉⲣⲓⲧⲱⲛ), Akramata (ⲁⲕⲣⲁⲙⲁⲧⲁ), schaltet allerdings noch eine weitere Namentetrade davor, und zwar Alpha (ⲁⲗⲫⲁ), Leon (ⲗⲉⲱⲛ), Phone (ⲫⲱⲛⲏ), Aner (ⲁⲛⲏⲣ)[165]. Letztere erscheint, leicht variiert, im äthiopischen »Gebet der Maria ad Bartos« als ʿAlfā (አልፋ ፡), Lāwūn (ላኮን ፡), Qwanā (ቄና ፡) und ʿAjār (አያር ፡)[166]; sie wird im übrigen gern mit den zweimal vier Erz- und Thronengeln in einer Reihe aufgezählt[167] oder auch mit der Sator Arepo-Formel verbunden[168]. Die

160 A. Kropp, Oratio Mariae ad Bartos. Ein koptischer Gebetstext aus den Gießener Papyrus-Sammlungen (Berichte und Arbeiten aus der Universitatsbibliothek Gießen 7), Gießen 1965, 16/17, 26. Vgl. Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 37, II 138. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 298 nr. 206.

161 Conti Rossini, RAL 5, 472. Basset, Les apocryphes éthiopiennes V 22.

162 Viaud, Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte 77. Vgl. noch den mittelalterlichen Beschwörungszauber zur Wegekürzung: »Ihr Engelwesen Se'agiel, Pedachiel, Pagiel, Leluskia, die ihr traget den Thron des lebendigen und beständigen Gottes «. Grunwald, MGJV 5,24 nr. 10.

163 Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum 253ff. nr. 524. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte I 19, II 203.

164 Kropp, Der Lobpreis des Erzengels Michael 28/29, 31.

165 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 114. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 312. Vgl. Quecke, Le Muséon 76, 249/251.

166 Conti Rossini, RAL 5, 467. Basset, Les apocryphes éthiopiennes V 16. Budge, The Bandlet of Righteousness 101. Vgl. Aešcoly, JA 220, 98.103.115.120. G. de Jerphanion, La voix des monuments. Étude d'archéologie, Paris 1938, 51f.

167 Stegemann, Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien 36 (Michael, Gabriel, Ariel, Raphael / Suriel, Raguel, Zehekiel, Anael / Alpha, Leon, Aner, Phone).

168 J. Schwartz, À propos du carré Sator chez les Éthiopiens, Annales d'Éthiopie 2, 1957, 219ff. — Stegemann, Die koptischen Zaubertexte 38f. (Sator Areto Tenet Otera Rotas /

Vermischung dieser Größen mit den thronschützenden Engelfürsten einerseits, den throntragenden Kerubim andererseits wird erkennbar, wenn in einem »Amulett der Isis« mit Bindezauber gegen einen Hund die »sieben wahren Namen« (sc. der Erzengel) angekündigt, statt dessen aber die »Gesichter der vier körperlosen Tiere« nebst ihren Zaubernamen dargeboten werden[169] oder wenn in äthiopischen Sawāsew der erste dieser Zaubernamen, nämlich Egrāmāṭā (እግራማጣ ፡) als »Kerubim« (ኪሩቤል ፡ wörtl. »Kirūbēl«) bzw. »die vier Tiere« አርባዕቱ ፡ እንስሳ ፡) erklärt wird[170]. Zu diesen Annäherungstendenzen paßt es, daß der christliche Syrer Ephraem die »Tiere« der Hesekiel-Vision (ḥjwt') als »redebegabte« Engelwesen auffaßt[171] und daß die koptisch-gnostischen Jeû-Bücher Agramas (ⲁⲅⲣⲁⲙⲁⲥ) neben Gamaliel (ⲅⲁⲙⲁⲗⲓⲏⲗ) und Strempsouchos (ⲥⲧⲣⲉⲙⲯⲟⲩⲭⲟⲥ) als Wächter über die Äonen und Helfer der an das Licht Glaubenden präsentieren[172].

Ungeachtet solcher figuralen Konfusionen und der damit zusammenhängenden Neigung zur onomastischen Verformung ist aber nicht zu verkennen, daß mit Alpha, Leon, Phone, Aner[173] die vier »Gesichter« der Keruben-Vision Hesekiels (1,10) und der Johannes-Apokalypse (4,6f.), nämlich Stier, Löwe, Adler, Mensch, gemeint sind, zumal der zuletzt zitierte koptische Text ausdrücklich die folgende Identifizierung anbietet: »... das Adlergesicht Petagrammata (ⲡⲉⲧⲁⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲁ), das Löwengesicht Paramēra (ⲡⲁⲣⲁⲙⲏⲣⲁ), das Stiergesicht So[urinon?] (ⲥⲟⲩⲣⲓⲛⲟⲛ), das Menschengesicht Pemēritōn (ⲡⲉⲙⲏⲣⲓⲧⲱⲛ)[174], und der Rossi-Traktat Gabriel anruft

Alpha Leon Phone Aner / Akramata Periton Surithion Paramerao [Amulett zum Schutz gegen Schmerzen und Krankheit]) — Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte II 222 (Sator Areto Tenet Otera Rotas / Alpha Leon Phone Aner / Anankata Periton Surinon Paramerao [Amulett für eine Kranke]) — J Krall, Koptische Amulette (Mitteilungen aus der Şammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 5, 3/4), Wien 1888, 120f (Alpha Phone Aner Thebna Ator [sic!] / Sator Areto Tenet Otera Rotas) Vgl F Heyer, Die Kirche Äthiopiens, Berlin-New York 1971, 199f

169 A. Erman, Zauberspruch fur einen Hund, ZÄS 33, 1895, 133/134 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 15.16. III 129 u Anm. 3.

170 H J Polotsky, Zwei koptische Liebeszauber, Orientalia 6, 1937, 124 Anm 2.

171 W Cramer, Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer (OrChrA 173), Rom 1965, 75.82. — Das äthiopische Apokryphon »Die Wunder Jesu« spricht demgemaß von den »vier Engeln«, welche »die vier Tiere« genannt sind (S. Grébaut, Les miracles de Jésus (POr 12), Paris 1919, 562. Vgl. auch E.A W Budge, The Alexander Book in Ethiopia, London 1933, 148 G. Haile, A Study of the Issues Raised in Two Homilies of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia, ZDMG 131, 1981, 101.

172 Schmidt-MacDermott, The Books of Jeu 239 (240/241) Vgl Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte III 123.

173 Zu ⲫⲱⲛⲏ »Stimme« (aus φήνη »Seeadler« verdreht?) für ἀετός s. Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte III 130 u Anm 1.

174 Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte II 15.

« bei den vier Tieren, die ihn (d.h. den Thronwagen) ziehen: ein Löwengesicht, ein Stiergesicht, ein Adlergesicht, ein Menschengesicht«[175]. Daher apostrophiert das äthiopische Werk Lefāfa Ṣedeḳ (ልፋፈ ፡ ጽድቅ ፡) ʿEgramāṭā (እግራ ፡ ማጣ ፡), Sūrtejōn (ሱርትዮን ፡), Marā-mārā (መራማራ ፡) und Malīṭōn (መሊጦን ፡) als die »vier apokalyptischen Tiere«[176]. Die unmittelbare Nähe dieser Tiere zu den vier Evangelisten tritt bei den christlich-äthiopischen Magica in den Blick[177], wo an einer Stelle gesagt wird: »Ich verfluche dich, Satan, bei den vier Evangelisten Matthaeus, Markus, Lukas und Johannes, die gebunden sind an die vier Tiere, deren Gesichter das Gesicht eines Mannes und das Gesicht eines Löwen und das Gesicht eines Ochsen und das Gesicht eines Adlers sind« (በ፬ ፡ ወንጌላዊያን ፡ ማቴዎስ ፡ ማርቆስ ፡ ሉቃስ ፡ ወበዮሐንስ ፡ እለ ፡ ድሙረ ፡ ኮኑ ፡ ምስለ ፡ አርባዕቱ ፡ እን ስሳሁ ፡ ዘገጸሙ ፡ ገጸ ፡ ብእሲ ፡ ወገጸ ፡ አንበሳ ፡ ወገጸ ፡ ላህም ፡ ወገጸ ፡ ን ስር ፡)[178]. Das Bewußtsein von dieser Verbindung lebt noch in den Märchen von 1001 Nacht fort; dort kommt der jüdisch-arabische Seefahrer Baluqija bei der Rückkehr von seinen Abenteuern zu einem Berg mit vier Engeln, welche das Aussehen eines Menschen, eines Löwen, eines Adlers und eines Stieres haben; sie loben Gott und schmähen Baluqija, weil er in ihnen nicht die Symbole der vier Evangelisten erkannt habe[179].

Dem hebräischen Henochbuch läßt sich entnehmen, daß die von den koptischen und äthiopischen Zaubergebeten so häufig bemühten vier Lebewesen des Thronwagens mit ihren verschiedenen Namen und Gesichtern in ähnlicher Weise wie die großen Erz- und Thronengel den vier Winden korrespondieren[180], somit also gleich jenen Attribute und Ausdrucksformen einer in der Tetras sich manifestierenden göttlichen Universalität darstellen[181]. Das Henochbuch kleidet diese universale Symbolik in mannig-

175 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 72 II 185 — Vgl die Mittwochslektion der athiopischen »Marienharfe« (XXXVIII 73 75 76) S. Euringer, Die Marienharfe (ʿArgānona Weddāsē), OrChr 25/26, 1928/29, 271 272 278

176 Budge, The Bandlet of Righteousness 75 Eurınger, Orientalia 9, 89 u Anm. 2

177 Lifchitz, Textes éthiopiens magico-religieux 103 (fol 23 r.a). Vgl. die Parallelisierung der vier Evangelien mit den vier Weltgegenden und den vier Winden bei Iren adv haer 3, 11,8 und im athiopischen Fetha Nagašt (1,4 p. 22/27 Guidi) · S Euringer, Die Marienharfe (ʿArgānona Weddāsē), OrChr 28, 1931, 87 (zu LII 61).

178 Lıfchitz, Textes éthiopiens magıco-religieux 173 (fol 133 r)

179 A Abel, Les enseignements des Milles et une Nuits, Bruxelles 1939, 106

180 3 Hen 21,1 2. H Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch II, New York 1928, 71 — — In dem armenischen »Leben des Adam und der Eva« heißt es daher »Und siehe der Herr erhob sich in Herrlichkeit auf vier Winden ...« Vit. Adae et Ev. 38 E Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, in: Festgruß für B. Stade, Gießen 1900, 183.

181 Balz, ThWB VIII 131. Böcher, Damonenfurcht und Damonenabwehr 44 Vgl M Griaule, ʿRègles de l'Église (Documents éthiopiens), JA 221, 1932, 23/29 (Säulen des salomonischen Tempels als Trager einer kosmologisch orientierten Struktur sind Symbole der vier Kerubim)

fache Bilder: gegenüber dem Thron der Glorie stehen vier große Fürsten ('Irin und Qaddišin); sie sind gesetzt über die vier Lager der Šekina und entsprechen den vier Engeln auf den vier Seiten des Herrn der Geister im äthiopischen Henoch[182]. Die Füße der vier Lebewesen (חיות) ruhen auf den acht Rädern der Merkabah, von denen je zwei in jede Himmelsrichtung weisen. Um sie herum gehen die vier Winde mit den Namen »Sturm-Wind«, »Sturm«, »starker Wind«, »Erdbebenwind«; darunter befinden sich vier Feuerströme und zwischen ihnen vier Wolkenarten: »Wolken aus Feuer«, »Wolken aus Licht«, »Wolken aus Kohle«, »Wolken aus Schwefel«[183]. Ein solches Arrangement ist geeignet, der Aufhöhung des jüdischen Kerubenthroners zum Weltenlenker mit den gleichen Mitteln Vorschub zu leisten wie sie von den griechischen und orientalischen Zaubergebeten angewandt werden. Wenn ein koptisches Amulett des 6./7. Jahrhunderts n.Chr. den von den Kerubim getragenen Gott ausdrücklich als den »Vater Pantokrator« (ϩⲁ ⲡⲓ[ⲱ]ⲧ ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲟⲣ) apostrophiert[184], so ergibt sich eine hinreichende Illustration der mit diesem Allmachtstitel verbundenen Vorstellungen aus einer Stelle des schon zitierten koptischen Mariengebetes, wo biblische Reminiszenzen kosmomagisch verwertet werden:

»Bathuriel, du großer Vater der Himmlischen und Irdischen,
offenbare dich mir!
Der das Meer geschlagen hat durch seine Kraft,
da wichen die Gewässer vor ihm zurück
durch die Kraft der heiligen Vokale.
Du bist heilig,
der da sitzet auf dem siebenten Wagen der Lichtkerubim
(ⲛ̄ϩⲁⲣⲙⲁ ⲛ̄ϫⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲛⲟⲩⲟ[ⲩⲉⲓⲛ]),
während ihn die vier großen Tiere (ⲁⲛⲛⲟϭ ⲛ[ϩⲱⲱⲛ]) ziehen,
deren jedes sechs Flügel hat«[185]

Im Sinne einer solchen Durchdringung werden die vier Tore des himmlischen Jerusalem[186] zu den Himmelstoren des Makrokosmos ausgeweitet, und mit der Beschwörung dieser vier Himmelspforten geht konsequenterweise nun die Nennung der magischen Viererformeln des Jao Pantokrator und seiner Engelwesen einher:

182 3. Hen 18,4.28,1ff. H Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch I, New York 1928, 160. II 54f.97f.

183 3. Hen 19,2-4 Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch II 68f

184 PGM II 181 (XLVIII 6f.).

185 Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte I 38 II 138.

186 Vgl O Böcher, Die Johannes-Apokalypse (Ertrage der Forschung 41), Darmstadt 1975, 106f — Zur Vierer- bzw. Zwölfer-Symbolik der Tore des »Himmlischen Jerusalem« s. auch die Samstaglektion der äthiopischen »Marienharfe«. S Euringer, Die Marienharfe (Argānona Weddāsē), OrChr 28, 1931, 219f (LVI 36)

»Manuel, Manuel, Semanuel, Manuel,
Ihr vier Tore des himmlischen Jerusalem,
kommt heute zu mir und erhört meine Beschwörung!
Ich beschwöre euch bei dem ersten Himmelstor, dem nördlichen
und allen Geschöpfen, die dastehen,
indem sie den Namen des Vaters der ganzen Welt bekennen
Adonai (ⲁⲇⲱⲛⲁⲓ), Eloi (ⲉⲗⲱⲓ̈), Elemas (ⲉⲗⲉⲙⲁⲥ), Sabaoth (ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ)·
dies sind ihre Namen.
. .
Ihr Geschöpfe, namlich ihr Erzengel
Michael (ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ), Gabriel (ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ), Raphael (ⲣⲁⲫⲁⲏⲗ),
Uriel (ⲟⲩⲣⲓⲏⲗ),
Sedekiel (ⲥⲉⲇⲉⲕⲓⲏⲗ), Anael (ⲁⲛⲁⲏⲗ), Setel (ⲥⲉⲑⲏⲗ),
Azael (ⲁⲍⲁⲏⲗ),
die da stehen im Angesicht dessen, der in den Himmeln wohnt,
Wenn irgendeiner unter den Engeln und allen seinen Tieren
ihn nennt, zittert die Erde, wanken die Berge,
freuen sich die Wasser über das große Licht seines Namens
Adonai (ⲁⲇⲱⲛⲁⲓ), Eloi (ⲉⲗⲱⲓ), Miel (ⲙⲓⲏⲗ), Alpha (ⲁⲗⲫⲁ)[187]
ist sein großer Name und sein wahrer Name«[188]

Damit ist die Brücke geschlagen zu den kosmischen Tetraden der griechischen Zauberpapyri mit ihrem Bezug auf den Jao-Helios-Pantheos; man vergleiche den Netz- und Fischersegen des koptischen Ms. London Or. 6795:

»Komm heute zu mir,
Lebenshauch Gottes, des Pantokrator!
Von den vier Seiten der Erde
und den vier Ecken der ganzen bewohnten Welt!«[189]

Die dogmatisch-historisch eingegrenzte Vorstellungswelt des christlich-jüdischen Glaubens wird sichtbar aufgesogen von einer im makrokosmischen Viererschema konstituierten Allgott-Konzeption:

»Seid gegrüßt, ihr vier Winde des Himmels!
seid gegrüßt, ihr vier Ecken der Erde!
Sei gegrüßt, Heer des Himmels!
Sei gegrüßt, Land des Erbbesitzes!
Sei gegrüßt, Garten der Heiligen des Vaters!«[190]

187 Zu Jao Alpha (Wiener Papyrus K 192) Stegemann, Die koptischen Zaubertexte 12ff. W. Till, Zu den koptischen Zaubertexten, Orientalia 4, 1935, 196ff. Polotsky, Orientalia 6, 122f.

188 Pleyte-Boeser, Catalogue du musée d'antiquités à Leyde 441ff. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte II 172.173. Vgl. A.A. Boeser, Deux textes coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide, in: Recueil d'études égyptologiques J. F. Champollion, Paris 1922,529ff.534 F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte II, Paris 1925, 177f

189 Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte I 32. II 98.

190 L. Saint-Paul Girard, Un fragment de liturgie magique copte sur ostrakon, Annales du

Besonders bemerkenswert ist dabei aber nun, daß die in dem aus den aufgeführten Belegen sichtbar werdenden Geflecht magischer Tetraden integrierte Person des Pantheos, der mit dem Namen Alpha die Bezeichnung eines seiner vier Throntiere trägt, selbst unter der Figur des Christus Pantokrator Anzeichen einer bei diesen seinen Kerubim-Tieren faßbaren Viergesichtigkeit oder Viergestaltigkeit erhält[191]:

»Jao Jao Christus Pantokrator
der aus dem ersten Hauch kam, der in dem Vater war,
dessen Vorderteil das Vorderteil eines Löwen,
dessen Hinterteil das Vorderteil eines Baren,
mit Falkengestalt, mit Drachengesicht,
Haruel (ϩαρογηλ), Kapsop (καψωπ), Pakrutos (πακρογθος)
Tetrymas (θετργμας),
Tetrymas (θετργμας), Istrael (ϊστρανλ), Barucha (βαρογχα)
«[192]

IV

In den beiden Vierergruppen der zum Schluß des vorangehenden Kapitels zitierten Textstelle tritt jeweils der Name Ṭetrymas (θετργμας) auf. Trotz der eigentümlichen Schreibung ist es nicht abwegig, darin eine mit dem griechischen Element τετρ(α)- »vier« gebildete hypostatische Benennung des viergestaltigen Pantokrator zu vermuten. Denn als Analogon für eine derartige Bildung erscheint unter den acht angelischen Zaubernamen des

Service d'Archéologie Égyptienne 27, 1927, 62ff.66/68. Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte II 103.

191 Polotsky, Orientalia 6, 123 131 (mit Vergleich des Pap. Michigan Inv. 4932f [Worrell, Orientalia 4, 185/186] und der Anrufung des Petbe-Sachlabari in einem faijumischen Beschwörungstext (Lange, Ein faijumischer Beschwörungstext 161ff) Anders Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte II 15f 19f

192 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 25 II 152. Vgl. P. Beskow, Rex Gloriae The Kingship of Christ in the Early Church, Uppsala 1962, 297 Anm. 3. — Die mit der Viererformel Iao Iao Christus Pantokrator angedeutete Konstellation erhalt schärfere Konturen in den Hymnen Ephraems, wo der Thronwagen Jahwes mit den vier Lebewesen (Kerubim) und das Kreuz Christi mit seinen vier Seiten mystisch ineinandergeblendet werden als Gefahrt des thronenden Pantokrator »nach den vier Richtungen« (Ephraem Syr. de virg. 21,10. E. Beck, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate [CSCO S 93/94], Louvain 1962, 67. — de azym. 13,8 E Beck, Des Heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen [CSCO S 108/109], Louvain 1964, 16 — de fide 17.8 E Beck, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide [CSCO S 73/74], Louvain 1955, 52. H.J.W Drijvers, Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode, in: Kerygma und Logos Festschrift C Andresen, Göttingen 1979, 164ff Vgl. P Yousif, Le symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe. Symposium Syriacum 1976 (OrChrA 205), Roma 1978, 207ff.212.224.

»Heiligen« (ϩαгιος), des »unsichtbaren, unfaßbaren und unaussprechlichen Pantokrator« (παντοκρατωρ), des »Gottes der Götter« (πνογτε ⲛⲛογ[τε]) im koptischen Wasser- und Ölsegen auch Tatriel (ταтριηλ)[193]. Auf die Tatsache, daß ebenso, nämlich Ṭaṭriel (טטריאל), im hebräischen Henoch und im Sefer ha-Ḥešek der 29. der 70 Namen des Metatron lautet[194], des großen, in der Thronsphäre Jahwes angesiedelten Engelfürsten der jüdischen Kabod-Mystik[195], und auf die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Jahwe-Appellation Ṭeṭrasjah/Ṭoṭrosjah (טוטרוסיה) der jüdischen Hekalot-Texte[196] als Äquivalent zu Arbath Jao im Sinne einer »Vierheit Jahwes« werde ich an anderer Stelle einzugehen haben.

Hier soll abschließend in Zusammenfassung und Auswertung der bisher getroffenen Feststellungen noch einmal deutlich gemacht werden, daß Bezeichnungen wie Arbath Jao, Tetrymas, Tatriel oder Totrosjah nicht nur buchstabenmagische Bedeutung zukommt, sondern daß sie einer zeitlich den spätantiken Zeugnissen der Magie und Mystik vorausliegenden kosmologischen Konzeption tetramorpher Struktur und aeonischer Qualität korrespondieren:

Der u.a. mit dem Namen Tetrymas belegte viergesichtige Christus Pantokrator des am Ende des vorigen Kapitels angeführten koptischen Zaubergebets stellt sich in den christlichen Kirchen der konstantinischen und nachkonstantinischen Epoche wie in den religiösen Buchmalereien Äthiopiens ikonographisch als Regent über die vier Weltecken, repräsentiert durch die Tiersymbole Adler, Mensch, Stier, Löwe, das heißt die Lebewesen des göttlichen Thrones der Glorie, dar[197] und ist zugleich als Herr der Zeit

193 Kropp, Ausgewahlte koptische Zaubertexte I 41 II 89 — Vgl Tetrē'ēl (ትትሬኤል) Aešcoly, Recueil de textes falachas 192/193

194 3 Hen 48 (D 1) Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch II 173 I M Epstein (Ed), Sefer ha-Ḫešek, Lemberg 1865, 14b G. Davidson, A Dictionary of Angels, New York-London 1968², 347.

195 G F Moore, Intermediaries in Jewish Theology Memra, Shekinah, Metatron, HThR 15, 1922, 62ff L Gry, Quelques noms d'anges ou d'êtres mysterieux en II Hénoch, RB 49, 1940, 198 I Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden 1980, 191ff

196 Hek. R 14,4f 17,1 A Jellinek, Bet-Hamidrasch III, Leipzig 1855, 94f — Vgl fur Metatron 3 Hen 18,8 9 48 (D 1) Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch I 160f II 56f 173 Davidson, A Dictionary of Angels 293 347

197 F. van der Meer, Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien (Studi di Antichità cristiana 13), Città del Vaticano 1938, 220ff fig 55.63 67 69 69 u ö. K von Spieß, Die Bedeutung der Zeitordnung in unserer Überlieferung, Zeitschrift für Volkskunde 52, 1955, 108 — U. Monneret de Villard, La Majestas Domini in Abissinia, RSEt 3, 1943, 36ff W. Skehan, An Illuminated Gospel Book in Ethiopic, in: Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene, Princeton 1954, 350ff.354 Abb. 66.284. J. Leroy, Objectifs des recherches sur la peinture religieuse éthiopienne, Annales d'Ethiopie 1, 1955, 127ff 131ff pl XXII XXIII — K Michalowski, Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Einsiedeln- Zurich 1967, Tf 87. Wagner, Illustrationen der äthiopischen Zauberrollen 727 Anm 131

Herrscher über die Aeonen (per saecula saeculorum)[198]. Der von der jüdischen Kabod-Mystik offerierte Isopsephismus des Trigrammatons Ἰάω mit Αἰών[199] erfährt gleichsam seine begründende Erklärung durch eine Passage in den griechischen Zauberpapyri: »Öffnet, öffnet ihr vier Teile des Kosmos, weil der Herr der Welt ausfährt. Es freuen sich der Engel Erzengel; denn er selbst, der Aion des Aions, der Einzige und Überragende durchfährt unsichtbar den Ort« (ἄνοιγε ἄνοιγε, τὰ δ᾽ μέρη τοῦ κόσμου, ὅτι ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης ἐκπορεύεται. χαίρουσιν ἀρχάγγελοι ἀγγέλων· αὐτὸς γὰρ ὁ Αἰὼν Αἰῶνος, ὁ μόνος καὶ ὑπερέχων, ἀθεώρητος διαπορεύεται τὸν τόπον)[200]. Der Geheimname des »Aions der Aionen« aber wird im Ägypter-Evangelium von Nag Hammadi (III 43,8-44,8) mit ιηογεαω, nach A. Böhlig = Ιηου ἐ(στιν) Α καὶ Ω, angegeben, wobei auch aus dem Kontext klar wird, daß der jüdische Gott der Merkabah samt den seinen Thron umgebenden angelischen Mächte (Δυνάμεις) gemeint ist[201].

Während die tetradische Wesenheit des aeonischen Allgottes auf dem spätantiken Mosaik von Antiochia am Orontes durch die figurale Vierheit des Aion (Ewigkeit) und der drei Chronoi (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) verbildlicht wird[202], tendieren magisch-mystische Aussagen verstärkt dazu, diese Wesenheit unter einer Einheitsformel zu umgreifen[203], so etwa dem solaren Pantheos als Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ Φάνητι[204] Reverenz zu erweisen oder ihn mit Εἷς Ζεὺς Μίθρας Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος zu apostrophieren[205]. Daß auch Jao im Rahmen der Einheitsformel auftaucht, zeigen die von E. Peterson behandelten quaderförmigen Amulett-Steine, die mit den Tierdarstellungen auf drei ihrer Seiten und dem Namen Ἰάω auf der vierten an PGM II 45f. (VIII 8ff.) erinnern (ταῦτά εἰσιν τὰ ἐν ταῖς δ᾽ γωνίαις τοῦ οὐρανοῦ ὀνόματα. οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς,

198 Vgl. Apoc 1,8.21,6.22.13 R. Reitzenstein, Iranischer Erlösungsglaube, ZNW 20, 1921,18 Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, 244f Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 123.

199 P Friesenhahn, Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament, Leipzig-Berlin 1935, 130f

200 PGM II 104 (XIII 327ff.) Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 18

201 Böhlig, Le Muséon 80, 16 17

202 D. Levi, Aion, Hesperia 13, 1944, 269ff fig 1-3 E R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period IX, New York 1964, 148f. fig 139 Vgl. W Fauth, Kronos, in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike III, Stuttgart 1969, 360

203 Peterson, EIC ΘΕΟC 241ff.

204 F. Cumont, Mithra et l'orphisme, Revue de l'Histoire des Religions 109, 1934, 64ff M Guarducci, Il graffito Natus Prima Luce nel Mitreo di Santa Prisca, in. Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 160.

205 L. Vidman, Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28), Berlin 1969, 196 nr. 389. I. Chirassi Colombo, Sol Invictus o Mithra, in · Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 649ff 652.662

αἵ εἰσι· ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ μορφὴν ἔχεις ἴβεως, ἐν τῷ λιβὶ μορφὴν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέᾳ μορφὴν ἔχεις ὄφεως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφὴν ἔχεις λύκου)[206]; es zeigt auch der bekannte klarische Orakelspruch mit seiner eindeutigen Bezugnahme auf den Herrn der kosmischen Jahreszeiten:

φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,
χείματι μέν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ[207]

Was also im äthiopischen Henoch einer Vierzahl von Engeln zugewiesen ist, die Regulierung der Jahreszeiten (1. Hen. 82,4) im Zeichen einer kosmischen und äonischen Quadrierung[208], aber auch — in Kongruenz mit der Johannes-Apokalypse (7,1 καὶ μετὰ τοῦτο ἴδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους) — das eschatologische Amt (A und Ω) am Anfang und Ende aller Zeit (1. Hen. 9.87ff.)[209], erweist sich hier als in die Person des viereinigen Gottes selbst zurückgenommen. Die Durchgängigkeit dieser Tendenz ersieht man aus den mitteliranischen Manichaica, wo zunächst das Fragment M 98 der manichäischen Kosmologie den Weltschöpfer eine Vierzahl von Engeln als »Halter des Himmels« in den vier Weltgegenden postieren läßt:

ʿūd pērāmun zamīg parīsp ʿēv pad čahʿār dar
vīnārd ʿūd ʿandar čahār kēšvar
prēštag čahār kē ʿērdūm ʿasmān dārēnd

»Und um die Erde eine Mauer mit vier Toren
hat er angeordnet. Und in den vier Weltgegenden
vier Engel, welche den untersten Himmel halten ...«[210]

Die große, in Griechisch abgefaßte Abschwörungsformel mit dem Anathema der Manichäer bezeichnet aber nun eben deren höchsten Schöpfergott als

206 M J. Euting, Notulae Epigraphicae, in · Florilegium Melchior de Vogüé, Paris 1909, 237f nr 5 G Hubo, Originalwerke in der archäologischen Abteilung der Georg August Universität Göttingen, Göttingen 1887, 183 nr. 1369 Peterson, EIC ΘΕΟC 227f Vgl noch A. García y Bellido, Les religions orientales dans l'Espagne romaine (EPRO 5), Leiden 1967, 130f fig 15.

207 Macr. sat. 1,18,20 Peterson, EIC ΘΕΟC 243f.246. Vgl. W. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Leipzig 1876,213f. Eitrem, SO 19,58. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt 1927³ [1956], 148f M Simon, Jupiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive, Numen 23, 1976, 40ff.46f.

208 Knibb, The Ethiopic Book of Enoch I 271f. II 188. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 415

209 Knibb, The Ethiopic Book of Enoch I 293ff. II 198 Riessler, Altjudisches Schrifttum außerhalb der Bibel 359.420f. Vgl. Schafer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen 28.42f. — S. ferner Apoc. Baruch. (syr.) 6. Riessler 57f. Ev. Barth. (griech.) 31f. Wilmart-Tisserant, RB 10,333. — Mercier, Zauberrollen aus Äthiopien 110 Abb. 36.

210 Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan II 43

»viergesichtig« (τετραπρόσωπος)[211], was von A. Böhlig mit Recht auf den viergestaltigen Zeitgott Zarvan (Ašōqar Frašōqar Zarōqar Zarvān)[212], das iranische Äquivalent des Aion, als Inbild von Göttlichkeit, Licht, Kraft und Weisheit gedeutet wurde[213]. Wie Differenzierung und Vereinheitlichung im Manichäismus an diesem Gottwesen wechselnd zutagetreten, ergibt sich einerseits aus dem Turfan-Fragment M 470 mit der Zuweisung der vier Himmelsrichtungen an Ormazd (ʿŌḥarmīzdbē ʿa[j] ʿabarag pādgōs) »Gott Ormazd aus der oberen [d.h. nördlichen] Region«), an den Gott des Lichtreiches (rōšanšaḥr [yazd] ʿaj khvarāsān »des Lichtreichs [Gott] von Osten«), an den Gott des neuen Reiches (nōg [ša]ḥr yazd ʿaj ʿērag »des neuen Reichs Gott von Süden«) und an den Sonnengott (mīḥr khvarnavār pādgōs »der Sonnengott von der Westregion«)[214], andererseits aus der Zusammenfassung der vier Großherrlichkeiten (Größe, Licht, Kraft und Weisheit) in den vier πρόσωπα des »Vaters der Größe« (pydr wzrgyft)[215], auch »Vater des Lichts« (pydr rwšn) und »Gott Zarvan (bē zarvān) gerufen[216].

Licht- und Sonnenhaftigkeit ist, wie zu sehen war, integrierender Wesensbestandteil des viereinigen Pantheos, auch dort, wo der jüdische Jao-Jahwe in seine Kompetenz aufrückt. In der bei Hygin erhaltenen gnostischen Homer-Deutung heißen die vier Pferde des Sonnengottes, der dort natürlich

211 PG I 1461 A. Adam, Texte zum Manichaismus, Berlin 1954, 97 J P Asmussen, X^{u}āstvānīft. Studies in Manichaeism (Acta Theologica Danica 7), Copenhagen 1965, 220f. (τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους).

212 E Benveniste, Le témoignage de Théodore bar Kōnai sur le zoroastrisme, Monde Oriental 27, 1933, 175ff A V W Jackson, The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Manichaeism. Indian Linguistics, Bulletin of the Linguistic Society of India 5, 1935, 287f R C. Zaehner, Zurvan A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, 57 143 219f 435f Asmussen, X^{u}āstvānīft 175 196f (tört türlüg täñrilär »der vierfache Gott«) G Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 286f. S. ferner S Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, JA 219, 1931, 47ff

213 Der Synkretismus des Mani, in A Dietrich (Hrsg), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ph.-Hist Kl III 96), Göttingen 1975, 166 — S. ferner zrw' βγyy (»Gott Zarvan«) = »Vater des Lichts« in sogdischen Manichaica F W K Müller-W Lentz, Sogdische Texte II (Sitz Ber der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Ph.-Hist. Kl. 21), Berlin 1934, 602b (Glossar). W B. Henning, A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmology, BSOAS 12, 1947, 307f Asmussen, X^{u}āstvānīft 133.

214 Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan II 20 Vgl L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig II 1), Leipzig 1925, 94f Anm. 2. Peterson, EIC ΘΕΟC 249.

215 Kitāb al-Fihrist p. 64.95 Flügel (al-ʿazāʾim al-ʿarbaʿ »die vier Größen«) K. Kessler, Mani Forschungen über die manichäische Religion I, Berlin 1889, 359 F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees, London 1925, 50 61f Peterson, EIC ΘΕΟC 250. — Vgl. H Halm, Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis (AKM (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes) 44,1), Wiesbaden 1978, 97

216 Asmussen, X^{u}āstvānīft 12.

weit über den Rang des göttlichen Gestirns zu einem aeonischen Supernumen emporgesteigert ist, αβραξας σωτηρ βηλ ιαω[217]. Der große Pariser Zauberpapyrus belegt diesen solaren Allgott mit den folgenden Prädikaten: »Herr, der du gebannt hast mit deinem Hauch die feurigen Schlösser des viermal gewundenen Gürtels (κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος), Feuerwandler (πυρίπολε), des Lichtes Schöpfer (φωτὸς κτίστα), Ewige Sonne (Σεμεσιλαμ), Feuerhauchender (πυρίπνοε), Iao (Ἰάω), Geistleuchtender (πνευματόφως), Feuerfroher (πυριχαρῆ), Schönleuchtender (καλλίφως), Aion (Αἰών), Lichtherrscher (φωτοκράτωρ), Feuerleibiger (πυρισώματε), Lichtspender (φωτοδῶτα), Feuersäender (πυρισπόρε), Feuertosender (πυρικλόνε), Lichtgewaltiger (φωτοβίαιε), Feuerwirbelnder (πυριδῖνα), Lichtbeweger (φωτοκινῆτα), Blitztosender (κεραυνοκλόνε), Lichtes Ruhm (φωτὸς κλέος), Mehrer des Lichts (αὐξησίφως), der Licht durch Feuer erhält (πυρισχησίφως)«[218]. Es läßt sich an dem um Licht und Feuer kreisenden Variantenreichtum des Textes gut ablesen, wie die ursprüngliche Feuernatur des jüdischen Kerubenthroners[219] über die Verbindung mit ägyptischen Sonnengöttern und iranischem Aion-Photomorphismus zu einer Licht- und Glanzphänomenologie ausgeweitet wurde, welche auch die vier angelischen Geschöpfe seiner Thronsphäre umgreift. Unter den über hundert magischen Epiklesen des solaren Pantheos hat der Papyrus Leidensis J nach Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναί Εἰλωείν auch Χερουβει[220], und wie im Johannes-Buch der Mandäer Jo Rabba (= Jahwe mit solarer Komponente)[221] vier Strahlen bzw. Kronen des Glanzes besitzt[222], so werden im koptischen »Evangelium der zwölf Apostel« die vier Throntiere (ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲱⲟⲛ) mit »Ihr vier [so zu lesen statt 'sieben'] Äonen des Lichts« (ⲡⲥⲁϣϥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ) prädiziert[223]; solche äonischen Lichtträger aber wurden, im Apokryphon Johannis und im Ägypter-Evangelium mit Harmozel, Oroiael, Dav(e)ithe und Eleleth samt ihren Paargenossinnen χάρις, αἴσθησις, σύνεσις und φρόνησις dem Thron des αὐτογενέτωρ zugeordnet[224], bereits oben in den Blick genommen.

217 Hygin fab 183 Peterson, EIC ΘΕΟC 246ff

218 PGM I 92 (IV 589ff.). Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 12.

219 Vgl. PGM I 40 (III 211f.) πυρινὸν ἄγγελον Διὸς Ἰάω

220 PGM II 77f. (XII 285ff.297) Hopfner, ArOr 3,347

221 Vgl K Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften (FRLANT 88), Göttingen 1965, 170.171 u Anm 4.

222 M Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, Gießen 1915, 182ff 184,18f. 185,4ff.15ff

223 E. Revillout, Les apocryphes coptes I Les évangiles des douze apotres et de S. Barthélemy (POr II 2), Paris 1907, 147.

224 Vgl Iren adv haer I 29 C Schmidt, Irenaeus und seine Quelle in adv haer. I 29, in: Philotesia P Kleinert, Berlin 1910, 326f Böhlig, Le Muséon 80, 366 370 Y Janssens, Le codex XIII de Nag Hammadi, Le Muséon 87, 1974, 366/367.368/369.400f. — S. ferner Peterson, EIC ΘΕΟC 250 mit Verweis auf aš-Šahrastāni, Kitāb al-Milal wan-Nih'al

Im Berliner Zauberpapyrus 5026 wird der solare Pantheos, der in den nach den Winden ausgerichteten vier Weltgegenden vier verschiedene Gestalten hat, mit den Zaubernamen Ιω Ἐρβηθ (= Ἀρβαθ Ἰάω) Ζάς Σαβαώθ Ἀδωναι belegt[225]. Der demotische Zauberpapyrus London-Leiden beschwört in einer seiner griechischen Passagen den Sonnengott (Helios) unter den vier Namen βαρζαν βουβαρζαν ναρζαζουζαν βαρζαβουζαθ und »bei dem Gott, der im feurigen Gewande auf dem silbernen Kopf des Agathodaemon sitzt, des Pantokrator mit vier Gesichtern, des höchsten Daimon, der dunkel ist ...« (κατα του εν τη πυρινη χλαμυδι καθημενου επι της αργυρεας κεφαλης του αγαθου δαιμονος παντοκρατορος τετραπροσωπου δαιμονος υψιστου σκοτιου ...)[226]. Der Midrasch Debarim Rabba erklärt analog dazu die Symbolik des laut der syrischen Pešitta, laut Ephraem, Jakob von Sarug und Abulfarağ Barhebraeus[227] von Manasse im Tempel von Jerusalem aufgestellten viergesichtigen Idols (צלם של ארבע פנים) aus der mysteriösen Bedeutung der den Thron Jahwes umgebenden vier Tiere und zugleich aus der kosmologischen Ordnung der vier durch die Winde repräsentierten Weltgegenden[228]. S. Landersdorfer hat aus diesen Angaben auf ein mit der theriomorphen Physiognomie der vier Ḥajjōt ausgestattetes »präkanonisches« Jahwe-Bild geschlossen[229], das somit als frühe Inkorporation eines »Arbath Jao« verschiedenen polymorphen Gottheiten des Vorderen Orients wie dem vieräugigen und vierflügligen phönizischen El-Kronos[230], dem ebenso

(Th. Haarbrucker, Abu-'l-Fath Muhammad aš-Šahrastāni, Religionsparteien und Philosophenschulen I, Leipzig 1950, 292 [vier Kräfte vor dem in der höheren Welt Thronenden . die Kraft der Unterscheidung, der Einsicht, des Gedächtnisses, der Freude])

225 PGM I 26 28 (II 105ff). Vgl. PGM II 63 (XII 85ff). Barb, Abraxas-Studien 81f Anm 5

226 F L Griffith-H Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, London 1904, 42 (IV 12-18) G Roeder, Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben (Die ägyptische Religion in Text und Bild IV), Zürich-Stuttgart 1961, 190 Vgl. Th. Hopfner, Der religionsgeschichtliche Gehalt des großen demotischen Zauberpapyrus, ArOr 7, 1935, 107f

227 J. Perles, Meletemata Peschitthoniana, Vratislaviae 1859, 16 S Fraenkel, Die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik, Jahrbuch für Protestantische Theologie 5, 1879, 752 — P. Zingerle, Ausgewählte Schriften des Hl. Ephraem gegen Julian Apostata, Zeitschrift für Katholische Theologie 2, 1878, 356. — P. Zingerle, Sechs Homilien des hl Jacob von Sarug. Aus syrischen Handschriften übersetzt, Bonn 1867, 49 S Landersdorfer, Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Programm des kgl Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal, 1913/14,21 — P Bedjan, Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum, Paris 1890, 24f J Zolinski, Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius, Breslau 1894, 37

228 Midr Debarim R 2,3,25. A Wunsche, Der Midrasch Debarim Rabba (Bibliotheca Rabbinica 19), Leipzig 1882, 29 S. Landersdorfer, Der ΒΑΑΛ ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟC und die Kerube des Ezechiel (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 9, 3), Paderborn 1918, 3ff.15 21.25f

229 Landersdorfer, DER ΒΑΑΛ ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟC und die Kerube des Ezechiel 37f.52ff

230 Phil Bybl. fr 2, 26 (Eus. pr. ev. 1, 10,36f) O. Eissfeldt, Taautos und Sanchunjathon (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Kl für Sprachen, Literatur

gebildeten Bes-Pantheos der Ägypter[231] und dem Chronos-Herakles der orphisch-orientalischen Hieronymos-Hellanikos-Theogonie[232] an die Seite gestellt werden kann[233].

und Kunst 1952, 1), Berlin 1952, 14. R. Pettazzoni, Paḫri-Pagreus, Rivista di Studi Orientali 32, 1957, 762. H. Donner, Ein Orthostatenfragment des Königs Barrakab von Sam'al, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 3, 1955, 81f. Vgl. Landersdorfer, Der BAAΛ TETPAMOPΦOC 43.

231 W. F. von Bissing, Zur Deutung der »pantheistischen Besfiguren«, ZÄS 75, 1939, 130ff. Abb. 1.2. R. Pettazzoni, La figura mostruosa del tempo nella religione mithriaca, L'Antiquité Classique 18, 1949, 274ff. fig. 9. 10.11. Bonner, Studies in Magical Amulets 156ff. Delatte-Derchain, Les intailles magiques greco-égyptiennes 126ff. nr. 166-180. Vgl. N. E. Scott, The Metternich Stela, Bulletin of the Metropolitan Museum of Arts NS. 9, 1950, 201ff.208 (Abb.). L. Kákosy, Der Gott Bes in einer koptischen Legende, AAH 14, 1966, 192. W. Fauth, Pantheos, in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike IV, Stuttgart 1972, 475. S. ferner A. A. Barb, Der Heilige und die Schlangen, Mitteilungen des Archivs für die Geschichte der Wissenschaft 82, 1953, 20f.

232 Orpheus fr. 13 D.-K. (= Damasc. 123. Athenag. leg. pro Christ. 18). R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II, München 1910, 388.393f. Vgl. Landersdorfer, Der BAAΛ TETPAMOPΦOC 43ff.

233 Vgl. Synkell. apud Eus. chron. 2 (PG 19,450 ἐν οἴκῳ Κυρίου Διὸς ἄγαλμα τετραπρόσωπον ἔστησαν) und Eustath. Antioch. contra Orig. de engastr. 8 (PG 18,625 τὸ τετράμορφον ἐμμελέτημα τοῦ καλουμένου Βάαλ). Landersdorfer, Der BAAΛ TETPAMOPΦOC 6f.40f.

BRIAN MCNEIL

The Odes of Solomon and the Scriptures

The intention of this study is to present evidence that will help to identify the provenance of the Odes of Solomon, the earliest surviving Christian Syriac texts. I shall discuss first, the poet's use of the Old Testament; second, his relationship to the canonical Johannine literature; and third, his knowledge of the logia of Jesus. I shall seek to establish patterns in this poet's relationship to scripture which identify his Christian background, while avoiding making too high claims for any *one* relationship as the definitive clue to the provenance of the hymns.

I

The odist never quotes from the Old Testament, but in numerous passages his language is highly reminiscent of Old Testament texts, especially from the Psalter. It is not possible to argue that he is aligned especially with any of the versions, MT, LXX, Peshitta, or Targumim, against the others; and it is difficult to discern any consistent pattern in the odist's employment of these scriptural reminiscences, such that we could obtain with any objectivity redaction-critical criteria of his use of sources[1].

In the majority of these passages, we have to do with stylistic features like *parallelismus membrorum*, the choice of vocabulary, and themes like that of trust in the Lord, which are ultimately derived from the Old Testament. These passages give no useful clue to the provenance of the Odes of Solomon. In some passages, however, the odist is not simply expressing the commonplaces of Jewish and Christian piety, but makes important christological statements in Old Testament language. As with the commonplaces, when we compare his language with the versions, we find no exact quotation. But, unlike the commonplaces, these passages do help to locate the provenance of the Odes.

1 See discussion by J. Rendel Harris and A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon* II (London, 1920), pp. 110-25 In this article, I cite the Odes in the enumeration of James Hamilton Charlesworth, *The Odes of Solomon* (Oxford, 1973); translations are my own.

First, ode xxviii. 14. Here the Saviour speaks of his persecutors:

'And they surrounded me like mad dogs,
those who in ignorance attack their masters'

This image is ultimately traceable to Ps. xxii. 16, 'Dogs are round about me; a company of evildoers encircle me'. With Ode xxviii. 14 we must consider xxviii. 18, where the Saviour says,

'And in vain did they cast lots against me'

Again, this image is ultimately traceable to Ps. xxii. 18, 'They divide my garments among them, and for my raiment they cast lots', a verse which may be echoed remotely at Ode xxxi. 9, where the Saviour says,

'And they divided my spoil'

Christian christological use of this psalm is very early: apart from its use in passion narratives (Matt. xxvii. 35, 39, 43, 46; Mk. xv. 24, 29, 34; Lk. xxiii. 34f.; Jn. xix. 24; Gospel of Peter IV 12, V 19), cf. Heb. ii. 12, 1 Clement xvi. 5f., Barnabas v. 13, vi. 6, Justin, I *Apol.* xxxv, xxxviii, *Dial.* xcvii-cvi, Irenaeus, *Dem.* lxxix-lxxx, *Adv. Haer.* IV xx. 8, xxxiii. 12.

Second, Ode xxviii. 9. In this passage, referring to the astonishment which his vindication caused, the Saviour says,

'Those who saw me were amazed,
because I was persecuted'.

The same thought is expressed at xvii. 6,

'And all who saw me wondered,
and I seemed to them like a stranger'

With these two passages, we should compare Isa. lii. 14f., 'As many were astonished at him, his appearance was so marred, beyond human semblance, and his form beyond that of the sons of men — so shall he startle many'. This verse is little used in early Christian literature, but the three texts in which it occurs in second-century literature (Justin, I *Apol.* 1, *Dial.* xiii; Irenaeus, *Dem.* lxviii) quote it in the course of more extensive citation from this Servant Song, which was very frequently employed christologically: cf. Lk. xxii. 37, Acts viii. 32-35, 1 Pet. ii. 22-25, 1 Clement xvi. 3-16, Barnabas v. 2, Melito, *Hom.* iv, vi, viii, lxiv, lxvii, lxix, lxxi, Acts of Peter xxiv, and numerous passages in Justin and Irenaeus[2].

2 I *Apol* l-li, *Dial* xii, xiv, xvii, xxxii, xxxvi, xlii, xliii, xlix, lxiii, lxviii, lxxii, lxxvi, lxxxv, lxxxviii, lxxxix, c, cv, cvii, c, cii, cx, cxi, cxiv, cxviii, cxxi, cxxvi, cxxxvii, *Dem.* lxviii-lxx, *Adv Haer.* II xxviii 5, III v. 1, xi. 8, xii. 8, xix 2, IV xx. 2, xxiii. 2, xxxiii 1, 11, 12, V xiv 3)

In these cases, the odist uses language to speak of the sufferings of the Saviour, the ultimate literary sources of which are Old Testament passages frequently used by early Christian writers to speak of the sufferings of Jesus. A third case in which the odist's language is paralleled in early Christian writers is Ode xxxviii. 9, when, in the course of his description of the heretic and his 'bride', he says,

> 'And the corruptor of the corruptor
> I saw when the bride who is corrupted was adorned,
> and [I saw] the bridegroom who corrupts and [in his turn] is corrupted
> And I asked Truth, "Who are these?"
> And he said to me, "These are the deceiver and the error,
> and they imitate the Beloved and his bride
> And they lead the world astray and corrupt it,
> and they invite many to the wedding-feast
> and they give them wine to drink that causes their intoxication"'

(*vv.* 9-12). The narrative seems to speak of the Saviour, who is the 'corruptor' (ܚܣܚܠܐ) of the heresiarch, who is himself the 'corruptor' (ܫܚܠܐ) of his bride[3]. Ps. xlv. 10ff. was applied to the Church, considered as the bride of Christ, by several second-century writers: cf. Justin, *Dial.* lxiii, Clement, *Strom.* VI xcii. 1, and the epitaph of Avircius[4]; it is arguable that the odist's use of the words ܟܠܐ ܕܐܡ ܟܠܐ ܕܚܠܝܐ is ultimately to be traced to the influence of Ps. xlv. 13f. A link with Isa. lxi. 10 is also possible: cf. Hermas, *Vis.* IV ii. 1, and the words of Marcus, *apud* Irenaeus, *Adv. Haer.* I xiii. 3. Here in Ode xxxviii. 9b, the odist's language about the heretical community as 'adorned' in the presence of her husband is precisely similar to the use of Ps. xlv by second-century Christian authors.

To these passages, we should add Ode xvii. 10,

> 'I shattered the bars of iron',

reminiscent of Ps. cvii. 16, 'For he shatters the doors of bronze, and cuts in two the bars of iron'[5]. It is possible to read Ode xvii either as a description of the harrowing of hell or as an extended metaphor describing the sending of the Saviour to earth from the Father's side to redeem men who are spiritually dead. This is unimportant here, since whatever the odist means

3 I prefer the reading ܚܣܚܠܐ of MS. H to the ܚܣܚܠܐ of MS N at *v* 9b If the false community is a full counterfeit of the true, then we should expect that as the true bridegroom had saved his bride, so the false bridegroom had corrupted his bride — only then may the false bride herself corrupt (cf *v* 11b).

4 See my discussion in 'Avircius and the Song of Songs', *VigChr* xxxi (1977), pp. 23-34.

5 Cf also Isa xlv. 2, 'I will break in pieces the doors of bronze and cut asunder the bars of iron' At Barnabas xi. 4 this text is taken as a prophecy of baptism.

by this language, it is highly probable that he is drawing on an image associated with the descensus of Jesus. The earliest uses of this image in speaking of the descensus are in the Teaching of Silvanus (CG VII 110,14-22) and Tertullian, *De Resurrectione* xliv. 7. We should note also the suggestion by Robert Murray that when Tatian rendered the πύλαι Ἅιδου of Matt. xvi. 18 by ܬܪܥܐ ܕܟܝܐ (rather than by ܬܪܥܐ ܕܓܗܢܐ), 'he intended an allusion to Christ's victory over death, shared in by the Church', in the light of Ps. cvii[6].

Fifth, Ode xix. 10. Here, speaking of the virgin who gives birth to the Son, the odist writes,

ܘܐܬܩܝܡ ܒܗ ܟܝܐ ܟܝܪ

The obscurity of this line is diminished if we compare it with Ps. xix. 5, where we are told of the sun that 'it comes forth like a bridegroom leaving his chamber, and like a strong man runs its course with joy', and note that this verse was regarded by two second-century writers as a prophecy of the Incarnation of Jesus :-cf. Justin, I *Apol.* liv, *Dial.* lxiv, lxix, and Irenaeus, *Adv. Haer.* IV xxxiii. 13. Gospel of Thomas 104 has the logion found at Mk. ii. 19 and parallels in a form that shows influence from Ps xix. 5. If the suggestion of W. Emery Barnes that we read ܟܝܢܐ instead of ܟܝܐ in Ode xix. 10 be accepted[7], we may render this line, 'She brought [him][8] forth like a strong man by the will [of the Father]'. If it is correct to interpret this verse in the light of an incarnational understanding of Ps. xix, it is interesting to note that whereas for Justin and Irenaeus the bridal-chamber is heaven, for the odist it must be the womb of the virgin herself: this would be the earliest example of such an interpretation of Ps. xix. 5[9].

6 *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge, 1975), p 327

7 'The Text of the Odes of Solomon', *JThS* xi (1910), pp. 573-75 Both Syriac MSS read ܟܝܢܐ in *v* 10a, but the two nouns are so close in sound that the proposed emendation is very slight Cf also Ode xv 1 where the Lord is compared to the sun

8 The object of the verbs in *vv* 10f is the same as in *v* 8a, 'the Son'

9 The 'bridal-chamber' is frequently found as a symbol of heaven in second-century Christian literature : cf. the exegesis of Matt. xxv 1-13 in Epistula Apostolorum xliv-xlv, the teaching of the Valentinians (*apud* Irenaeus, *Adv Haer* I vii. 1, and Clement, *Exc. Theod* lxiii. 1-lxv 2), the teaching of the Naassenes (*apud* Hippolytus, *Ref* V viii 44); Gospel of Thomas 75 (see W R Schoedel, 'Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas', *VigChr* xiv [1960], pp. 225-34); Gospel of Philip 82, 95; the epitaph of Flavia Sophe (see G. Quispel, 'L'inscription de Flavia Sophè', in · *Mélanges Joseph de Ghellinck, S J* I [Gembloux, 1951] pp 201-14) There is an interesting Jewish parallel at Joseph and Asenath xv 7, where we are told of Metanoia . τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὴν ἡτοίμασε νυμφῶνα οὐράνιον (*or*, take God as subject and refer αὐτὴν to Metanoia) This may indicate that the image is originally Jewish, but in view of the extreme difficulty in dating this work we must consider the possibility that the novelist uses an image that is originally Christian At Ode xlii 9, the 'bridal-chamber' is used as a metaphor of Christ's love for those he redeems against this background, it may perhaps be seen as an example of realised eschatology. The inter-

As with the commonplaces, it may simply be the case that the odist has so 'internalised' the words of the Old Testament that he reproduces them unconsciously in his christological passages. But, when we compare the abundance of parallels in second-century Christian literature, it becomes highly implausible to maintain that there is no connection between these other writers and the odist, who purely fortuitously hits on the same scriptural texts[10]. This need not imply that the odist consciously makes use of the Old Testament texts in the way that Justin or Irenaeus does; but at any rate, some kind of control is operating to select texts. If this control is not the deliberate theological purpose of the odist, it must be the kerygma proclaimed to him and his community: a kerygma which included not only a recital of the events which brought salvation, but also the scriptural texts which those events were believed to have fulfilled, and in the light of which the events were to be interpreted. The evidence presented here suggests that the Odes 'fit' well in the second century; in the next part of this study, I shall attempt to define their date more closely.

II

A recent article by J. H. Charlesworth and R. A. Culpepper gives twenty-six examples of verbal similarities between the Odes of Solomon and the Johannine literature[11]. Their list is not intended to be exhaustive: as they note, other scholars have suggested the identification of further parallels[12].

pretation of Ps. xix 5 as speaking of the birth of Christ from Mary is found, e.g., in the Advent hymn:

Vergente mundi vespere,
uti sponsus de thalamo
egressus honestissima
Virginis matris clausula.

We should note also the description of the Church in Hermas, *Vis* IV ii. 1, as κεκοσμημένη ὡς ἐκ νυμφῶνος πορευομένη. The background to this use of the image may be wider than Ps. xix. 5 and include the image of Joel ii. 16 (cf. also 3 Maccabees i. 18f.)

10 It is possible that other christologically-significant allusions to the Old Testament are present in the Odes When the Saviour says, 'My fetters (*literally*, my iron) grew hot and melted before me' (xvii 10b), there may be a remote allusion to the story of Samson. cf. Judg xv. 14, 'The ropes that were on his arms became as flax that has caught fire, and his bonds melted off his hands' More interesting is a comparison of Ode xlii 11f with Isa xiv 9 In neither case is there sufficiently early evidence of the christological use of these texts to provide useful parallels to the Odes

11 'The Odes of Solomon and the Gospel of John', *CBQ* (= Catholic biblical quarterly) xxxv (1973), pp. 298-322.

12 See, e.g., H Gressmann, 'Die Oden Salomos', in: E. Hennecke (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen, ²1924), pp. 437-72, Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Universitas Catholica Lovaniensis, 2nd ser 42, Louvain, 1950), pp 209-14.

None of these verbal parallels has by itself a probative character : frequently, one may account for the similarity in expression by postulating a shared background. For example, the discussion by Charlesworth and Culpepper of the concept of 'living water' (Odes xii. 2, xxxvi. 7; Jn. iv. 10f., vii. 38) does not take sufficient account of the use of this symbol in the Old Testament which both writers had in common (cf. Jer. ii. 13, xvii. 13, Zech. xiv. 8; note also 1QH VIII,16).

More important is what Charlesworth and Culpepper call 'evidence of a conceptual relationship' between the odist and John. The principal piece of evidence for such a relationship is the concept of the 'Word'.

In the Odes, the nouns ܟܠܡܐ and ܡܠܬܐ are used interchangeably to signify both the spoken word (ܟܠܡܐ at viii. 8, ix. 3, xviii. 4, xxiv. 9, and xlii. 12; ܡܠܬܐ at x. 1, xii. 8, xv. 9, and xxix. 9f.) and the hypostatised Word of God. It is clear from the *parallelismus membrorum* of xli. 11 that this Word, 'who was at the first' in 'his Father' (*vv.* 13f.), is the Saviour :

> 'And his Word is with us on all our way,
> the Saviour who gives life and does not reject us'

The ideas in this passage, of the Word who was in the Father ܒܐܒܗ ܕܡܢ, from whom light shone, who is the Saviour who gives life 'by the truth of his name', are highly reminiscent of the ideas in the Johannine Prologue of the Word who was in God ἐν ἀρχῇ, in whom was light that shines in the darkness, and who made those who believed in his name children of God (Jn. i. 1, 4f., 13). A further parallel to the ideas of the Johannine Prologue is Ode xii. 2,

> ܐܡ ܟܝܢ ܡܫܟܢܐ ܐܡ ܟܠܡܐ ܕ ܟܝܢܐ ܒܪ ܟܠܡܐ ܘ ܫܪܪܐ
> 'For the dwelling-place of the Word is man (*or*, is a man),
> and his truth is love'.

This is reminiscent of Jn. i. 14, ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Neither Ode xli nor Ode xii provides an exact parallel to the language of the Prologue, but the parallel in christological conceptions is very close. Ode xii contains further conceptual parallels to the Johannine Prologue : the odist speaks of the role of the Word in giving light to men (*vv.* 3, 7), and his role in creation may be signified in *v.* 10. A third Ode provides a parallel to the Prologue : vii. 7, 'The Father of knowledge is the Word of knowledge', seems to express the same idea as Jn i. 1, θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

The 'Word' of Ode xli is undeniably a word-made-man; similarly, at xxxix. 9, ܡܠܬܐ most probably refers to Jesus in his walking on the water. The reference to the 'Word' (ܟܠܡܐ) at xxxii. 2 seems best interpreted

as a reference to the Saviour[13]. This is not an especially prominent christological idea in the Odes of Solomon; but it is important in the attempt to determine their provenance, for the only significant parallel to this christological idea is in the Prologue to the fourth gospel[14].

The second important parallel to Johannine ideas is in Ode 3:

> '... and he loves me
> For I should not have known how to love the Lord had he not loved me .
> and where his rest is, there also am I .
> For he who is joined to him who is immortal
> shall also become immortal,
> and he who delights in the Life
> will become living.
> This is the Spirit of the Lord without deceit,
> who teaches the sons of men to know his ways'

(*vv.* 2b-3, 5b, 8-10)[15]. Charlesworth and Culpepper note the following Johannine parallels:

> to *vv* 2b-3 · 1 Jn. iv 19 (+ Jn xiv 21, 1 Jn iv 10, Jn xv 16);
> to *v* 5b: Jn. xiv 2f, xvii 24;
> to *v* 9 Jn. xi 25 (+ i. 4, v 26, 40, x. 10, 28, xiv 6);
> to *v* 10: Jn xiv. 17, xv. 26, xiv 26.

Although it may be argued that the metaphor of the odist is more directly sexual than that of John, and although some of the proposed parallels are rather tenuous, it may be admitted that here we find a cluster of ideas which are found similarly clustered in the Johannine literature. As with the 'Word'-passages in the Odes, we find no passages which could establish that one author is dependent on the other; but we do find a similarity that requires some explanation.

The existence of these parallels may be accounted for in three ways. First, one may argue that the Odes and John are not directly related, but are epiphenomena of the same currents in piety and theology. Second, one may argue that the formulation in the Odes of the shared concepts is less developed than their formulation in John, and hence that the Odes are earlier and are

13 The precise meaning of this verse is unclear, but the Ode as a whole seems to refer to Jesus: with *v.* 3a cf x. 4a, and with *v* 3b cf xxxi 11, both passages *ex ore Christi* which employ the same verbs.

14 The idea of the Word become flesh in a man who is the Saviour is not found earlier than the Prologue to John (I prescind entirely from the questions of whether and to what extent the Prologue as we now have it is the reworking of a Christian or pre-Christian hymn)

15 I should prefer to omit the Seyame points in *v.* 9a, and so establish a parallel between the Saviour ('the living one', cf Rev. i. 18, Gospel of Thomas 1) and the believer ('living') like the parallels in vv 7-8 Here, however, I follow the MS. reading with Charlesworth and Culpepper

to be understood as an influence on John[16]. Third, one may argue that the Odes are, in a qualified sense, dependent on John: that is to say, that the odist's ideas may ultimately be traced to the Johannine literature, whether we speak of direct knowledge of the text of the gospel or of its conjectured sources, or speak of the diffusion of 'Johannine' patterns of catechesis. Since a number of second-century Christian authors bear the same relationship to the Johannine literature as the odist, and in their cases neither of the first two hypotheses is a plausible statement of the relationship since they are too late to be contemporary or source of John, the third hypothesis seems to me the most probable. The texts in question are the Acts of John, the *Shepherd* of Hermas, the Epistle to Diognetus, the Epistle of Polycarp, and the writings of Justin.

Chs. lxxxix-xc of the Acts of John contain three close parallels to the fourth gospel. In ch. lxxxix, John says of Jesus, ἐμὲ ἐπὶ τὰ ἴδια στήθη ἐδέχεται: cf. Jn xiii. 23, ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, and xxi. 20, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ. In ch. xc occur the words, ἐπειδὴ ἐφίλει με: cf. Jn. xx. 2, τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, and passages in which the verb ἀγαπᾶν is used (xiii. 23, xix. 26, xxi. 7,20). When Jesus rebuffs John's attempt to discover whether he is truly human (Acts of John xc), he says, Ἰωάννης, μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πίστος καὶ μὴ παρέργος: cf. Jesus' words to Thomas, μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πίστος (Jn. xx. 27). It is difficult to deny the influence of John on this passage of the Acts of John, but the evidence does not permit us to say positively that the author knew the fourth gospel: the first parallel is conceptual rather than verbal, the second uses the rarer verb, and the third (though admittedly in a similar context) has transferred and lengthened Jesus' rebuke to Thomas. The identification of the Beloved Disciple with John goes further than anything explicit in the gospel[17]. The author makes no use anywhere of Johannine theological ideas, and it is arguable that he did not know the gospel, but picked up details about the Beloved Disciple transmitted orally[18]. As with the Odes, we cannot define with precision

16 This is the thesis of Adolf Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (TU 35/4, Leipzig, 1910), see also Rudolf Bultmann, *The Gospel of John* (E T., Oxford, 1971)

17 This identification may be facilitated by Jn xxi (cf *vv* 2, 7).

18 There is some evidence of such an oral tradition: cf. the references to John's leaning on Jesus' breast and to his wearing priestly vestments in the letter of Polycrates to Victor (*apud* Eusebius, *H E* V xxiv 3), and to John's encountering Cerinthus at the baths (Irenaeus, *Adv Haer* III iii 4). At *Quis Dives Salvetur?* 42, Clement says explicitly that he is quoting a story handed down orally Oral tradition may be the source of the allusions to John's discovery of the unreality of the flesh of Jesus in the *Adumbrationes* of Clement on 1 Jn i 1, and of his allusion in the *Hypotyposeis* to the story of the baptism of the apostles (*apud* John Moschus, *Pratum Spirituale* 176 [PG 87,3 · 3045])

the relationship of the author of the Acts of John to the canonical Johannine literature.

Braun has proposed the identification of a number of parallels in Hermas to John[19], the most striking of which come in *Sim.* IX xii. 1 ff. The Shepherd shows Hermas a rock and a gate, which are the Son of God: those who wish to enter the kingdom of God must pass through this gate. ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν· αὕτη μία εἴσοδος ἐστι πρὸς τὸν κύριον. ἄλλως οὖν οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὸν εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (*v.* 6). Apart from the concept of Jesus as πύλη, comparable to that of Jesus as Θύρα (Jn. x. 9; Ignatius, *Philad.* ix. 1), the soteriological concept of the one entrance to the Father (*Sim.* IX xii. 3, 6) is very close to that of Jn. xiv. 6, ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός ... οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ (cf. also Jn. x. 9). It is not impossible that Hermas is directly influenced by the fourth gospel[20], but again, as in the Odes and the Acts of John, we find a very close conceptual parallel which is not so close verbally as to *imply* literary dependence.

Ode iii. 3,

ܠ ܡܛܠ ܕܐܢܐ ܠܐ ܝܕܥ ܐܝܟ ܐܚܒ ܡܪܝܐ ܐܠܐ ܕܐܚܒ ܐܢ ܗܘ ܠܝ ܕ

'For I should not have known how to love the Lord
had he not loved me',

is strongly reminiscent of 1 Jn. iv. 19, ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. The Epistle to Diognetus expresses the same sentiment: ἢ πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε; (x. 3). Both the odist and the apologist express the same idea, that since God has taken the initiative in loving and saving man, we respond by loving him. Such an idea may at first sight appear too banal to require us to postulate some relationship between 1 Jn. iv. 19 and the odist and the apologist: but in fact the formulation of this idea at 1 Jn. iv. 19 is without precise parallel elsewhere. The closest to it are passages that speak of mutual love, Cant. ii. 16a, vi. 3a, and Prov. viii. 17; but there is no evidence of the paraenetic use of these texts earlier than Clement of Alexandria (cf. *Strom.* II lxiii. 2, quoting Prov.

19 F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église Ancienne* (Paris, 1959), pp. 160-70. Pp. 69-296 of this book present the fullest discussion of second-century use of John. This study is in part a reaction against J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge, 1943), but Braun is aware of the danger of placing too much weight on tenuous evidence (see, e.g., his remarks on p. 173).

20 There is no reason to doubt the statement of the Muratorian Canon that the *Shepherd* was written at Rome in the pontificate of Pius (i.e., in the 140's). I prescind here from discussion of the suggestion by S. Giet, *Hermas et les Pasteurs* (Paris, 1963), of a process of redaction which has incorporated originally separate works into the book as we now have it. A Roman provenance does not imply theological isolation: cf., e.g., Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (E.T., London, 1964), pp. 36-39, nor need a Roman provenance at such an early date imply ignorance of John: cf. Braun, *op. cit.*, pp. 135-80.

viii. 17, and his allusion to Cant. ii. 9 in *Paed.* I v). Here again, therefore, we find a Christian writer of the second century displaying the same sort of relationship to John as the odist, employing a concept that is distinctively Johannine but not employing Johannine vocabulary. It is quite possible that all three authors depend on a lost written source, or that this idea was widely diffused as a moral axiom; but in the present state of knowledge, the best explanation of this parallel seems to me that the odist and the apologist depend ultimately on 1 John.

In his epistle to the Philippians, Polycarp warns them against docetism: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντιχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (vii. 1). This passage is reminiscent of two Johannine texts, 1 Jn. iv. 2, πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν· καὶ τοῦτο ἐστι τὸ τοῦ ἀντίχριστου, and 2 Jn. 7, πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. Again, we have no direct quotation. Two points must be made about Polycarp's knowledge of the New Testament, before we can judge whether this passage is significantly parallel to the others that have been briefly discussed. First, Polycarp clearly possesses written versions of New Testament writings. The closeness of his allusions varies; but he alludes to written letters at *Phil.* iii. 2 and xi. 3, thus making it improbable that the same sort of oral diffusion of patterns of catechesis based on Paul or 1 Peter can be invoked to explain the parallels to those writers as can be invoked to explain the parallels to the Johannine literature in early second-century authors. Second, Polycarp was a disciple of the Apostle John (cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* III iii. 4, and his letters to Florinus and to Victor, *apud* Eusebius, *H.E.* V xx. 4ff., xxiv. 14ff.), and while the attribution to the Apostle of the gospel and epistles is at the least highly doubtful[21], the possibility cannot be excluded that John and his circle were in some way connected with these writings and hence that Polycarp may have known them directly. However, Polycarp nowhere quotes from the fourth gospel[22], and the balance of the evidence

21 This attribution is first found in Irenaeus, *Adv Haer* III i 1, and in the Muratorian Canon A brief survey of the modern discussion is given by Raymond E Brown, *The Gospel According to John* I (London, 1971), pp LXXXVII CIV

22 It has been suggested, both by Sanders (*op. cit.*, p 14) and by Braun (*op cit*, pp 284-85), that *Phil* v 2 alludes to Jn v 21, 25, vi 44, Braun sees further allusions, at *Phil* i. 2 and xii 3 to Jn xv 5, and at *Phil* ii 2 to Jn xiv 21, 31, xv 10 He admits, however, that the evidence of literary dependence is insufficiently strong (*op. cit*, p. 285). In my judgment, these proposed parallels are less significant for this discussion than is the consideration of *Phil* vii 1

does not seem to me to rule out the possibility that *Phil.* vii. 1 bears the same sort of indirect relationship to the epistles of John as the other texts considered here bear to the canonical Johannine literature.

Fifth, the writings of Justin display a number of interesting parallels to John. At I *Apol.* xxxii, discussing Gen. xlix. 10, he writes, ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν· ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν: cf. the Johannine Prologue, especially *v.* 14. A similar resemblance to the language of the Prologue is found at *Dial.* lxiii: ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. Cf. Jn. i. 13, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. In neither passage does Justin use precisely the language of the Prologue, but he is undoubtedly using the same christological vocabulary[23]. In two passages, he refers to logia of Jesus that are found only in John: at *Dial.* xci, to the lifting-up of the serpent as figure of the cross (cf. Jn. iii. 14f.), and at I *Apol.* lxi: καὶ γὰρ ὁ χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. This is conceptually, though not verbally, extremely close to the dialogue between Jesus and Nicodemus: Αμην αμην λέγω σοι· ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι, γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; (Jn. iii. 3f.). The closeness of these parallels to Jn. i and Jn. iii is striking, but again, the evidence does not necessarily imply that Justin knew the text of the fourth gospel as we have it. It remains possible that Justin's relationship to the fourth gospel is at one remove distant from direct literary dependence: as with the other four authors, we may plausibly attribute the parallels to an orally-diffused catechesis. One other parallel reinforces the need for caution: at *Dial.* lxxxviii, Justin quotes John the Baptist's denial that he is the Christ: Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ Βοῶντος. We may compare Jn. i. 20, 23. This passage, however, cannot simply be attributed (at whatever level of knowledge) to the influence of the fourth gospel: we have the extra-canonical tradition of the fire kindled

23 No Greek manuscript has a singular verb in Jn. i 13. Irenaeus may have known a text with a singular verb (cf *Adv. Haer* III xvi 2, xix 2, V i 3), but since he does not claim to be quoting the scriptures in these three passages, it is perhaps more likely that he has deliberately altered the Johannine text for christological purposes Similarly, if we judge it probable that Justin knew the text of John, we must leave open the question of which verb he read. On the importance of the concept of the *logos* for Justin, see most recently Eric Francis Osborn, *Justin Martyr* (Beitrage zur historischen Theologie 47, Tübingen, 1973).

in the Jordan, a quotation from Ps. ii. 7, and a reminiscence in the Baptist's speech of Matt. iii. 11 (and Mk. i. 7, Lk. iii. 16). The influence of oral traditions about Jesus cannot be ruled out.

It is, of course, very difficult to discern from these five authors (and the Odes) what patterns an orally-diffused catechesis of 'Johannine' type may have taken; to some extent, we might account for the divergences from the fourth gospel by speaking of 'floating' logia which have found their way in variant forms both into the gospel and into these writings[24]. Where, however, it is in terms of theological concepts rather than in terms of dominical logia that these mid-second-century authors come very close to the Johannine literature, without coming so close verbally that we are obliged to speak of dependence, the possibility of the existence of such types of catechesis must be acknowledged. The simplest account of the relationship of the odist to John is to say that his work is best understood in the same light as that of the author of the Acts of John, of Hermas, of the author of the Epistle to Diognetus, of Polycarp, and of Justin. The question of precisely what channel(s) transmitted these ideas to the odist must be left open: the evidence would permit us to conclude either that the Odes bear the marks of a relationship ultimately with the documents as we now have them, or with the written sources incorporated by processes of redaction into the finished Johannine texts we have. Granted, therefore, that we cannot answer all the questions my analysis prompts, I suggest that it is only in the framework of this understanding of the relationship between the Odes and John that the significance of individual parallels the existence of which has been proposed by scholars may be assessed.

One formal parallel between the Odes of Solomon and the fourth gospel should be discussed briefly: that between the discourses *ex ore Christi* in the Odes and the first-person discourses of Jesus in John. No consensus exists among scholars about the sources of these discourses, and I prescind here from this question; it suffices to say that there is general agreement that in these discourses we do not have the *ipsissima verba* of Jesus. In what sense may it be claimed that these are a precedent for the passages *ex ore Christi* in the Odes?

24 A parallel would be logia which are found both in the synoptic gospels and in John (cf Jn xiii 16 and Matt. x 24, Lk vi 40, Jn. xiii 20 and Matt x 40), or both in the synoptic gospels and in the Gospel of Thomas (this seems to me better explained by 'floating' traditions than by direct use of the gospels by the redactor of Thomas) P Egerton 2 may provide some evidence for the 'floating' of logia found in John, but the precise relationship of this text to the canonical gospels is difficult to determine: see G Mayeda, *Das Leben-Jesu Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der christlichen Literaturgeschichte* (Berne, 1946). The occurrence of such 'floating' logia implies no literary connection between the texts which quote them

This would be a significant piece of evidence of Johannine influence; to establish the claim, however, it would be necessary to show that when the odist composed his discourses he was aware of the Johannine parallel[25]. It has been argued here that we do not have sufficient evidence to permit us to say that the odist did know John. Besides this, we have second-century parallels to his discourses *ex ore Christi* in a liturgical context. The climax of the *Homily* of Melito of Sardis (chs. cii-ciii) is a first-person passage which begins, ἐγώ, φησίν, ὁ Χριστός, ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν Θάνατον ... We may compare also the Hymn of the Pearl. I prescind here from any discussion of the provenance of this highly obscure poem: I simply note that it is formally parallel to the discourses *ex ore Christi* in the Odes, in that it is an account in the first person singular by a figure who descends and ascends; its poetic form suggests some kind of liturgical context. Other discourses *ex ore Christi* in second-century writings (e.g., in the Acts of John, the Epistula Apostolorum, the *Shepherd* of Hermas, or the Apocryphal Letter of James) are not delivered in a liturgical context, and so are not formally parallel to the passages in the Odes: nevertheless, they form part of the background against which such passages as Odes xxviii and xlii could be composed and used in the liturgy. We need not look directly to the model of the fourth gospel to explain this.

III

The passage in the Odes which is closest to a passage in the synoptic gospels is xxii. 11f.[26],

> 'Without corruption was thy way and thy face
> thou hast brought thy world to corruption,
> that everything might be dissolved and renewed,
> and that the foundation of everything might be thy rock.
> and upon it thou hast built thy kingdom,
> and it became the dwelling-place of the saints'

25 It would not be necessary to show that he was aware that the Johannine discourses were not the *ipsissima verba Jesu*: his discourses might be modelled on them taken as genuine words of the Lord

26 The passage presents slight ambiguities. It seems better to take the verb of *v* 12a as governed by the Dalath which governs the two verbs in *v* 11c, and so as part of the same purpose-clause In *v* 12c, the second person singular verb of MS. H seems to fit the context of *vv* 11f less well than MS N's third person feminine singular, which makes the 'rock' the dwelling-place of the saints The Coptic reads 'thy light' in *v.* 12a: there is no reason to prefer this reading to the Syriac of both MSS

Several commentators have seen in this an allusion to Matt. xvi. 18, 'You are Peter, and upon this rock I shall build my church'[27]. The parallels between the two are undeniably striking: we have the same verb ('build'), and the same basic metaphor ('rock'), and if we extend the Matthaean text to *v.* 19, we find the same idea ('kingdom') as in Ode xxii. 12b. The authenticity and the interpretation of Matt. xvi. 18f. are much disputed[28]; but the general meaning of the text as it stands in Matthew is sufficiently clear to permit us to compare the two passages. The 'rock' of Matthew xvi. 18 on which the church is built is either Peter or his faith that Jesus is the Messiah. It is not clear what the 'rock' of Ode xxii. 12 signifies. Nothing in the context positively favours the interpretation of the 'rock' as a metaphor for the faith of the community, or for the leader of the community, and it makes better sense in context to take it as an evocation of solidity, like the 'rock' on which the odist is established at xi. 5 (cf., e.g., Ps. lxi. 2), and not try to identify a more precise signification[29].

A second difference between Ode xxii and Matt. xvi is that in Matthew the church is built upon the rock, while in Ode xxii it is the kingdom that is built upon the rock. This may be due to a wholly realised eschatology, but since the odist nowhere else uses the concept of the kingdom to speak of his community (cf. xviii. 3, xxiii. 12), there are insufficient grounds for suggesting that here he has consciously altered a traditional logion. The initial plausibility of the suggestion that the odist does allude here to Matt. xvi. 18 seems to me to be weakened by these considerations; while we cannot rule out the possibility that the ܟܐܦܐ of Ode xxii. 12a is meant to make us think of the Cephas of the gospel story, I would conclude that there is no weighty reason to suppose it to mean anything more than the ܟܠܐ of xi. 5.

In a few passages, the details given by the poet of the Saviour's career are found in other writers. At xix. 9, we are told that the virgin 'did not require a midwife'. This tradition is found also at Ascension of Isaiah xi. 7-14, Protevangelium of James xix. 1-3, and Acts of Peter xxiv[30]. At Ode xxxi. 10, the Saviour says, 'I endured and held my peace and was silent, that I might

27 E g , J. Rendel Harris in the *editio princeps*, *The Odes and Psalms of Solomon* (Cambridge, 1909), *ad loc* , Massaux, *op cit* , p 207

28 A brief survey of the problems, which are too complex to be discussed here, is presented by Raymond E Brown *et al* (eds.), *Peter in the New Testament* (London, 1974), pp. 83-101

29 Cf the use of the same metaphor at 1QH VI,22-29 Again, there is ambiguity in the context · is the Teacher himself the 'rock', or does he say no more than that the foundations of his community are solidly established by God as on a rock? On the relationship of this passage to the concept at Matt xvi 18, see Otto Betz, 'Felsenmann und Felsengemeinde', *ZNW* xlviii (1957), pp. 44-77

30 Dr J C O'Neill has suggested to me that this 'tradition' is created on the basis of Isa. lxvi 7, 'Before she was in labour she gave birth, before her pain came upon her she was delivered of a son'

not be disturbed by them'. At Gospel of Peter IV 11, we are told of Jesus that 'he was silent, like one who feels no pain'; cf. also Orac. Sib. VIII 292f., where we are told of Jesus that he kept silence during his passion lest his persecutors should discover his true origin. At least to some extent, we are dealing here with floating traditions: there is no reason to suggest that the odist depends on these other writers. It has been suggested that the details of the allusion to the baptism in Ode xxiv.1-3 may be traced to a gospel other than the canonical four[31]. While this cannot be ruled out, I should prefer to attribute the parallels to the use of common traditions.

In one passage, the language of the odist is reminiscent of a logion of Jesus found in a number of second-century texts. With Ode xxxiv. 4,

> 'The likeness of that which is below
> is that which is above',

may be compared 2 Clement xii. 2, Gospel of Thomas 22, Gospel of the Egyptians (*apud* Clement, *Strom.* III xci), Gospel of Philip 69, and Acts of Peter xxxviii[32]. The fullest versions of this agraphon are those in the Gospel of Thomas and the Acts of Peter. The former reads[33],

> 'Jesus said to them, "When (ὅταν) you make the
> two one, and when you make the inner as the outer
> and the outer as the inner and the above as the below,
> and so (ἵνα) make the male and the female into a
> single one, so that the male will not be male and the
> female (not) be female, when (ὅταν) you make eyes in
> the place of an eye, and a hand in the place of a hand,
> and a foot in the place of a foot, an image (εἰκών)
> in the place of an image (εἰκών), then (τότε)
> you shall enter [the kingdom]"'.

In the Gospel of Thomas and the Gospel of the Egyptians, this logion is a powerful statement of sexual encratism: the division of mankind into male and female must be removed before the kingdom can come[34]. This inter-

31 This was first suggested by Harris, *editio princeps*, pp. 124-25, see also Hugo Duensing, 'Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomos', *ZNW* xii (1911), pp 86-87, and James H. Charlesworth, 'Tatian's Dependence upon Apocryphal Traditions', *Heythrop Journal* xv (1974), pp 5-17; Stephen Gero, 'The Spirit as a Dove at the Baptism of Jesus', *Novum Testamentum* xviii (1976), pp 17-35

32 Later forms of this agraphon are found in Acts of Thomas 147 and Acts of Philip 140, see also Aelred Baker, 'The "Gospel of Thomas" and the Syriac "Liber Graduum"', *NTS* (= New Testament studies) xii (1965-66), pp. 49-55.

33 Cf. the form in the Gospel of the Egyptians: 'When Salome asked when what she enquired about would be known, the Lord said, "When you have trampled on the garment of shame and when the two become one and the male with the female neither male nor female"' Cf also Gospel of Thomas 37

34 On the encratism of the Gospel of Thomas, see H C Kee, '"Becoming a Child" in the

pretation of the logion is rejected by Clement of Alexandria, who does not reject the logion itself (though cautioning that it is not handed down in the four Gospels), but says that those who take it to speak of human sexuality have failed to see that when the Lord speaks of 'male and female' he is speaking of wrath and lust: nevertheless, his association of the female with 'lust' is itself an indication of how firmly-rooted the sexual interpretation of this logion was. A more thorough-going edulcoration is found in 2 Clement xii. 2-6: the ἔξω and the ἔσω, which the authors of the Gospel of Thomas and the Gospel of the Egyptians take to mean the sexual organs, are 'spiritualised' to mean the body and the soul, which must be made one by abolishing hypocrisy. The encratism of the logion is not altogether removed, however.

There is no encratism in the version of the agraphon found in Acts of Peter xxxviii. Peter, on the cross, speaks of Adam's fall and the restitution in Christ:

> 'The first man, whose race I bear in my appearance ... established all this dispensation ... in which he showed the things of the right as left and the things of the left as right, and changed all the marks of their nature, so that men would take what was not good to be good, and what was in reality evil to be good. Concerning this, the Lord said in a mystery, "Unless you make the right as the left and the left as the right, and the upper as the lower, and that which is behind as that which is in front, you shall not know the kingdom"'

Peter here speaks of the radical remaking of man and the world accomplished in Christ[35]. The language here is not encratite; but given that we have in this passage a different analysis of anthropology and soteriology from that in the Gospel of Thomas, we have a picture of a transformation no less complete. For this author, the fall is the birth of Adam head-downwards; which establishes a mirror-world in which nothing is what it seems to be. The redemption is the setting-upright in the cross of Christ of this upside-down world, so that things can be seen to be what they are in truth.

Gospel of Thomas', *Journal of Biblical Literature* lxxxii (1963), pp 307-14. Gospel of Philip 69 is extremely obscure, because lacunae in the MS. make the sense of the whole impossible to follow It is not possible to say anything with confidence about how those whom the author refutes here took the agraphon; in the context of his own theology, it is highly probable that he interpreted it in an encratite sense.

35 See Jonathan Z. Smith, 'Birth Upside Down or Right Side Up?', *History of Religions* ix (1969-70), pp. 281-303 It is probable that Peter speaks here *in some sense* with the voice of Christ, so that he can say that in his own being crucified upside-down, the fall of Adam is reversed · as in the Acts of Thomas, characteristics properly belonging to the redeemer can be attributed to the apostle (see Rudolf Bultmann, 'Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums', *ZNW* xxiv [1925], pp 100-46).

Underlying both theologies is the idea of Christ as second Adam. Each uses the agraphon of Jesus to make its point.

Of these five variants of the agraphon, three speak of making the upper as the lower: the forms in the Gospel of Thomas, the Acts of Peter, and the Gospel of Philip. This detail is found also in Acts of Philip 140, but in dependence on the Acts of Peter. It is difficult to determine whether these words form part of the original agraphon: it may be that the shorter form attested in 2 Clement and the Gospel of the Egyptians is closer to the original form[36]. The original meaning of the agraphon concerns the abolition of sexuality as a precondition of entry into the kingdom, but this meaning could be toned down, as in 2 Clement and by Clement of Alexandria, or simply ignored, as in the Acts of Peter.

What, then, of Ode xxxiv. 4? There is no hint in this Ode of sexual encratism: the tone is set in *v.* 1a,

'There is not a hard way where there is a simple heart', and is continued to *v.* 6:

> 'Grace has been revealed for your salvation.
> Believe and live and be saved'

V. 4 is set in the description of the man of 'simple heart', who is contrasted with those who lack knowledge:

> 'Where the good man is surrounded on every side,
> there is nothing divided in him
> The likeness of that which is below
> is that which is above
> For everything is above,
> and there is nothing below,
> but it is supposed to be so by those in whom there is no knowledge'

(*vv.* 3-5). The words ܠܗ ܕܡ ܕܡ ܕܥܠܝܐ (*v.* 3b) seem an indication of a genuine link with the agraphon, which spoke of making the two one in the removal of sexual differentiation. Here, the odist speaks of a single-mindedness which will not be distracted from that which is above, i.e., the things of God who surrounds the odist[37], by that which is below, i.e., earthly things which have no real significance. The true significance is not to be found in the world, as the ignorant think (*v.* 5c), but in the revelation of grace (*v.* 6). There is no sign here that the odist is writing polemically

36 The most recent discussion of this is by Karl Paul Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity* (Suppl. to *Novum Testamentum* 38, Leiden, 1974), pp 75-77, 152-54 If his dating in the first century is correct, 2 Clement xii 2 is the earliest attestation of this logion

37 The passive in *v.* 3a is a so-called 'divine passive'; cf. Ps. cxxv. 2.

against a false interpretation of the words of the Saviour, as were the authors of 2 Clement and the Gospel of Philip, and Clement of Alexandria; the contrast is simply between 'the enlightened thought' (*v.* 2) and 'those in whom there is no knowledge'.

The link between the language of Ode xxxiv and the agraphon of Jesus was first suggested by W. C. van Unnik, who interpreted the contrast between the things below and the things above in the light of Platonism[38]. It seems to me preferable to make the link in the light of the pervasive second-century Christian concern for oneness[39]. If the suggestion is correct, we may note that the reminiscence of the agraphon functions in the same way as the reminiscences of christologically-significant Old Testament passages discussed in part I of this study. These reminiscences are so worked into the texture of the Odes that they do not interrupt the poems in any way. Talk of the sufferings of the Saviour suggests certain Old Testament passages, and talk of single-mindedness suggests the words about the necessity of overcoming the division in man. This reminiscence is unparalleled elsewhere in the Odes, and this isolation suggests some caution in identifying the source of the image in xxxiv. 4 as the agraphon of Jesus. Yet the parallel language of second-century writers who do use this agraphon, and in particular the parallel of 2 Clement xii where it is made the basis of paraenesis, seem to me to lend weight to van Unnik's suggestion.

There is, therefore, some evidence that the odist knows extra-canonical traditions about Jesus, and it is possible that unparalleled details such as those in Odes xxiv and xlii are similarly derived[40]. It is more likely, however, that these details, like the meditations in Odes x, xvii, xxv, xxviii, xxxi, and xxxv (if this is written *ex ore Christi*), are the creation of the poet himself as he reflects on the basic kerygmatic account of the career of the Saviour.

The Odes of Solomon offer us no internal clues to their provenance; failing new discoveries, the only method of identifying the period of their origin is to demonstrate the clustering of significant parallels to the technique or language of the poet. The results of this study may be summed up as follows: the Odes of Solomon bear the same relationship to the canonical Johannine literature as five writers from the first half of the second century, showing influence in terms of theological concepts but not in terms of

38 'A Note on Ode of Solomon XXXIV,4', *JThS* xxxvii (1936), pp 172-75

39 See my 'Le Christ en vérité est Un', *Irénikon* li (1978), pp 198-202

40 It is possible that the obscurity of Ode xxviii 16, 'But I was carrying water in my right hand', may be lessened by a comparison with Epistula Apostolorum 27, in which Jesus seems to say that he descended into Sheol to baptise the dead with the water of his right hand (the text is obscure, with variants, but cf the later Testament of the Lord in Galilee, *PO* IX pp 209f), cf also the reference in Hermas, *Sim* IX vi 1-7, to the descent of the apostles to baptise the dead in Sheol

literary dependence. Further, the pattern of the poet's christological use of the Old Testament resembles the use made by second-century writers; and there is evidence of his acquaintance with extra-canonical traditions about Jesus. The first half of the second century is too dimly-lit for us to pin down with precision the provenance of the Odes within it; I conclude with the more modest hope that my discussion has shown that this is nevertheless the period within which their provenance is to be located.

MICHEL BREYDY

Abraham Ecchellensis et la collection dite (Kitab) al Huda*

Dans le cadre des problèmes de la littérature compilée en Proche-Orient chrétien, la collection dite (Kitab) al Huda et l'autre appelée «Canons arabes de Nicée», occupent une place assez représentative. Le maronite

* J'utilise les abréviations suivantes :
- *Ecchellensis, Index* : Abraham Ecchellensis, De Origine nominis Papae, (Eutychius Vindicatus, pars altera) Rome 1660, Index operum Auctorum manuscriptorum quae in hoc nostro laudavimus opere. À remarquer que la «pars prima : Responsio ad Seldenum», nous est conservée seulement dans une reédition ameliorée de 1661, mais elle avait été publiée bien auparavant entre 1653-1654. Ecchellensis l'avait annoncée en 1653 dans ses Notes au Catal, d'Hebedjesu, 133; 164, et la donnait pour déjà faite dans son Epist 85 ad Morinum, du 13 juillet 1654 : quemadmodum ... in responsione ad ipsum Seldenum ostendimus (Simon, Antiquitates, éd. Londres, 464 et Francfort, 637). Item : Epist. 88, du 11 janvier 1655; éd. cit. 475 : «responsionem meam ... aut nescivit (Seldenus) aut nescire simulavit. «Dans sa préface à la traduction entière des Annales d'Eutychius (T. I,1658), Pocock faisait mention aussi d'une dissertation obscure d'Ecchellensis contre Selden», et en parlait avec mépris, sans en avoir lu apparemment tous les passages orientaux reportés, qui désavouent la position de Selden.
- *Ecchellensis, Catal. Hebedjesu* : Catalogus librorum Chaldaeorum auctore Hebedjesu Metropolita Sobensi, Rome 1653
- *Fahed, Catalogues* : Pierre Fahed, Catalogues des manuscrits conservés dans les bibliothèques des Moines Maronites (= Rome, et Louayzeh/Faytroun), Jounieh-Liban 1972
- *Fahed, Huda* : idem, Kitab al Huda ou Livre de la Direction, Alep 1935.
- *Joubeir* : Mgr Antoine Joubeir, Kitab al Huda, Essai, Jounieh-Liban, 1974
- *Nairon, Dissertatio* : Fauste Nairon, Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rome 1679.
- *Nairon, Evoplia* : idem, Evoplia Fidei Catholicae romànae historico-dogmatica ... Rome, 1694.
- *Samir I* : P. Samir Khalil SJ, L'Exposé sur la Trinité du Kitab al Kamal, édition critique, Parole de l'Orient VI-VII (1975-76) 257-279,
- *Samir II* : idem, Kitab al Huda, Kitab al Kamal et Kitab an-Namus, OCP 42 (Rome 1976) 207-216.
- *Simon, Antiquitates* : Richard Simon, Antiquitates Ecclesiae Orientalis, clarissimorum virorum ... dissertationibus epistolicis enucleatae. Nunc ex ipsis Autographis editae Quibus praefixa est Johannis Morini ... Vita. Londini, 1682, in 8. L'édition de Francfort, in 12, de 1683 a pour titre : Ecclesiae Orientalis Antiquitates ... Elle a en plus de la première un index alphabétique, et l'Index des sommaires des lettres se trouve au début, tandis que l'édition de Londres l'avait intercalé après la p. 211 (fin de la Lettre Nr. 24), sur 8 feuilles non paginées. La suite reprend la pagination (erronnée) par le numéro 129! Le sommaire de la lettre 46 ne correspond pas au contenu de la lettre éditée (pp. 244-45),

Abraham Ecchellensis a été l'un des premiers en Europe à faire connaître la première, et à promouvoir l'étude de la seconde.

Cependant, peu d'années après sa mort (14 juillet 1664), des auteurs mal informés lui ont imputés des affirmations à propos de ces deux collections qu'il n'avait jamais énoncées.

Il en est résulté un nœud gordien pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire de ces deux collections, et de la littérature arabo-chrétienne en général.

Je traiterai ici de la position d'Ecchellensis autour de (Kitab) al Huda, laissant à un article suivant la question des Canons arabes de Nicée. Mais auparavant il est nécéssaire d'avancer une prémisse fondamentale concernant la désignation correcte de (Kitab) al Huda.

§ 1 : *Kitab al Huda ou Kinnash al Huda?*

La question de «*Kitab al Huda*» a été largement éxposée par les dernières études publiées par Mgr. Antoine Joubeir et par le P. Samir Khalil. Le lecteur en sort cependant avec un doute sérieux sur la répartition interne de cette collection, comme sur la justesse et le bien-fondé du titre «*Kitab al Huda*», communément admis.

J'ai repris à mon tour l'analyse de ces doutes dans une contribution présentée au XXI Congrès des Orientalistes allemands, tenu en mars 1980 à Berlin. En attendant de la voir publiée prochainement, je la résume ici en trois points :

a) L'appellation *Kitab al Huda*, quelle que soit la portée originale à donner au terme *Huda*, ne désigne pas correctement le contenu de cette *compilation*, empruntée effectivement à des sources antérieures disparates. Je propose de l'appeler provisoirement «Kinnash al Huda», en rélation avec ce genre de littérature compilée, qui était très répandu en Proche-Orient entre le IX et le XIII siècle.

et la lettre Nr 52 n'est pas signalée dans l'index des sommaires, d'où il résulte un désordre dans la numérotation des Lettres. Les lettres 83 (rectius 84) et 91 (= 92) ont été supprimées, tandis que leurs sommaires sont restés. Le sommaire de la lettre 83-bis (rectius 85) datée du 20 avril 1654 mentionne Urbain VIII († 1644) alors qu'il s'agissait du Pape Innocent X († 1655).

— *Simon, Fides* : Idem, Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis Opuscula ... Parisiis 1671.

— *Simon, Voyage* : Idem, Voyage du Mont-Liban traduit de l'italien du R P Jérôme Dandini ... par R.S.P. Paris 1675

J'emploie les deux éditions de 1685, l'une imprimée à Paris, et l'autre en Hollande

Encore faut-il rélever qu'aucun titre spécial n'apparait sur les manuscrits que nous en connaissons. En son temps, le patriarche Duayhy, qui avait souvent recouru à ce Kinnash dans ses œuvres historiques et apologétiques, nous en a livré trois titres tirés principalement des colophons ou de certains passages à l'intérieur des manuscrits qu'il avait consulté :

1. *al Huda*, selon un manuscrit qu'il dit avoir été écrit à Chypre en 1345[1].
2. *al Muhdi*, selon un passage qui revient dans la lettre (préface?) de Mutran David, le traducteur présumé de toute la collection[2].
3. *an-Namus*, selon un colophon du scribe du codex VS 133, f. 294v[3].

Duayhy n'avait donc pas décidé sur la forme originale du titre à donner à cette collection; mais il s'était contenté de reproduire l'indication valable pour le seul manuscrit dont il venait d'emprunter une information déterminée.

b) Rien ne prouve que les deux lettres mises au début de cette compilation se réfèrent réellement à l'ensemble de fragments compilés ou interpolés qui viennent à la suite.

Mgr Joubeir a deja bien souligné les raisons qui imposeraient la découpure du «rallongement ajouté à la réponse de Mutran David», allant de p. 13 à 15 dans l'édition Fahed[4].

Le Mutran David, présumé avoir traduit l'original syriaque en langue arabe, ne peut pas être l'auteur des textes qu'on vient d'identifier dans des originaux arabes plus anciens que David lui-même, ou qui sont pris, de l'aveu même des manuscrits, à des originaux arabes[5]. D'autre part, le

1 *Duayhy*, Apologie I, éd. P. Fahed, Liber brevis explicationis de Maronitarum origine ... Jounieh 1974, 21 (arabe) 18 (latin).

2 *Fahed*, Huda, 15/7; *Duayhy*, Apologie II, chap II (selon la répartition primitive, devenu VI dans la dernière récension) éd Fahed, vol II, 140-41. La copie de ce chapitre, faite sur un original conservé alors à Qannoubine, nous la donne Par. Syr 217, daté de 1733. L'expression *Kitab al Muhdi* revient ici f. 16v; 17r-v Cette appellation semble avoir été améliorée dans les récensions postérieures en *K al Huda*, par un correcteur du style arabe de Duayhy

3 Elle revient plusieurs fois chez *Duayhy*, Annales, éd. Fahed, Jounieh 1976, 337-38; Apologie II, 205 (ch. X)

4 *Joubeir*, 172-73.

5 Ainsi le titre 27 (Fahed, Huda 232-34). Canon de Jean l'Évangéliste ... selon un livre en langue syriaque traduit (deja) en langue arabe; de même le titre 28 (Fahed, Huda 235-43): Extrait copié sur un exemplaire daté de 386 H (= 996 AD) de Ibn Adyan de la lettre du Mu'izz li Din Allah (+ 365 H = 975 AD) À propos de ce dernier titre, voir *G. Troupeau*. Un traité christologique attribué au calife Fatimide al Mu'izz, Annales Islamiques XV (1979) 11-24 À la récension copte de Paris Arab. 131, confrontée par Troupeau avec al Huda (Paris Arab. 223), il faudrait ajouter encore la récension conservée dans le Manuscrit Sbath 1004, pp 323-330, et ne pas considérer à priori la copie de al Huda comme «récension syriaque»!

contenu de cette compilation doit se repartir sur une vingtaine de sources mises à profit, que Mutran David ne pouvait pas à lui seul avoir traduites d'un original syriaque.

Les repartitions globales proposées jusqu'ici par les Assemani, comme par Graf, Joubeir et Samir partent toujours de la nécéssité de conserver à cette compilation une certaine homogénéité au moins dans ses grandes parties[6]. Or, l'analyse réposée de chacun des *Titloi-Incipit* (rendus assez mal par *chapitres*!) révèle une structure hétéroclite d'un ensemble à matières accumulées par l'action de plusieurs compilateurs successifs, interpolées çà et là, par le scribe qui y a mis la dernière main.

L'unité de structure se réduit alors à bien peu de pages pour chaque pièce compilée, surtout quand on la débarasse avec objectivité des passages interpolés postérieurement.

Tout essai d'ignorer ou de minimiser ces interpolations, soit en diminuant leur nombre ou leur longueur, soit en essayant de les rééditer dans un autre style en vue «d'y rendre plus fidèlement et correctement le texte de l'auteur»[6bis], risque de camoufler pour toujours l'origine de chaque fragment en particulier, et de rendre impossible par la suite l'identification de sa source originale. Cela est d'autant plus vrai qu'on vient récemment de prendre connaissance d'importantes œuvres encore inédites d'auteurs arabo-chrétiens antérieurs à l'époque présumée du Kinnash al Huda (= 1059 AD)!

De façon générale, je considère inutile de chercher à tout prix un auteur déterminé pour une compilation, qui par sa nature hétéroclite comme par l'époque différente de ses additions, requiert plutôt une dizaine de personnes entre auteurs des fragments compilés et auteurs de passages intercalés!

c) Le Kinnash al Huda a été rendu public par des auteurs maronites, et les copies manuscrites que nous en connaissons d'avant le XVII siècle ont été éxécutées dans des centres maronites. Mais la date la plus ancienne que nous en connaissons ne va pas au delà de l'an 1345. A part ces circonstances à valeur probante assez minime, rien ne justifie que cette compilation ait pris naissance dans un milieu maronite. Quant au Mutran David, présumé traducteur d'une partie ou de l'ensemble, il n'est donné pour maronite dans aucun des anciens éxemplaires connus de cette compilation.

Il conviendrait à tout chercheur de faire abstraction complète de la «*confessionalité*» de l'ouvrage, pour se concentrer sans préjugé sur l'étude de chaque *Titlos-Incipit* en particulier, afin d'en vérifier les rélations avec d'autres Titloi ou bien avec des ouvrages différents d'où il aurait été emprunté.

6 *Assemani*, Catalogus Codd. Mss Bibl. Vaticanae III,202 ss Pour les autres références voir *Samir II*, 212-215.

6bis *Samir I*, 263-265.

§ 2 : *Comment désignait Ecchellensis le* (Kinnash) *al Huda*?

Abraham Ecchellensis a employé deux appellations pour cette compilation : l'une valait pour l'ensemble et l'autre pour l'une de ses parties, ou fragments intercalés.

La première, qui est «*Constitutiones Ecclesiae Maronitarum*»[7] a été la plus controversée par la suite, d'abord en raison d'un malentendu terminologique, puis en partant d'une confusion entre ces «Constitutiones» et un ouvrage bien différent, qui appartient à l'Église Jacobite. La première raison de polémique n'aurait point eu de suite, si l'on avait pris soin d'encadrer l'appellation incriminée dans son ambiance linguistique de la Rome du XVII siècle, et dans le contexte littéraire et historique auquel se référait Ecchellensis. On oublie généralement que par l'expression Constitutiones, l'Ecchellensis ne voulait signifier que la contrepartie du Jus Canonicum Universale, représenté à tort ou à raison par la législation de l'Église romaine de son temps. Selon cette théorie en vogue en Europe latine même de nos jours, toutes les autres législations ecclésiastiques ne pouvaient être que des parties du Jus Particulare canonicum. Une trace de cet emploi à but restrictif nous est encore conservée dans le secteur des législations religieuses du Moyen Age comme de l'époque moderne, parmi lesquelles on peut rappeler les Constitutiones Ordinis Carmelitarum, les Constitutiones Societatis Jesu, etc ...

Ecchellensis avait donc appliqué cette appellation au Corpus Juris rassemblé dans le Kinnash al Huda, dont une seule copie existait alors à Rome (au Collège Maronite, nunc in Bibl. Angelica, sub Or. 64). Il l'avait appliquée aussi à la collection canonique de l'Église Jacobite, dont le seul manuscrit se trouvait alors en sa propre possession (nunc VA 636, antea Assemanianus 32), mais qu'il indiquera, en raison de sa brièveté, par *Breviarium seu EPITOMEN Constitutionum Ecclesiae Syrorum*[8].

Plus loin je m'occuperai en détail de ce manuscrit.

De la même façon, il accordait le titre indicatif de *Constitutiones Ecclesiae Alexandrinae* à la collection canonique de Ibn al Assal, conservée aussi

7 *Ecchellensis*, *Index* sub nr. 19 : Constitutiones Ecclesiae Maronitarum. *Joubeir*, 61 note 1, attribue à tort l'appellation «Constitutiones Ecclesiae Syrorum" à l'Ecchellensis. Idem, 163 la rapporte à Fauste Nairon. *Ecchellensis*, *Catal. Hebedjesu*, 144 offre une autre nuance «in libro Constitutionum *Syriacarum* Ecclesiae Maronitarum ...»; mais elle ne permet pas de confondre celles-ci avec «Constitutiones Ecclesiae *Syrorum*»!

8 *Ecchellensis*, *Index* sub Nr. 23 : «Daniel doctor Syrus Jacobita concinnavit *Breviarium* seu *Epitomen* Constitutionum Ecclesiae Jacobitarum arabica lingua. Breviarii hujus exemplar penes nos est». *Assemani* BO II,463-64, a reproduit les 17 titres des chapitres (sans leurs sections) de cet *Epitomen*, en se permettant des variations dans certains termes arabes ou dans leur version latine. Voir aussi note 35 infra.

dans un manuscrit du Collège Maronite (nunc VA 492), sans vouloir impliquer par là un caractère de législation officielle dans ces recueils ou abrégés[9].

La seconde appellation «*Tractatus de Orientalium sectis et opinionibus*» se retrouve dans une lettre adressée par Ecchellensis à Jean Morin, le 13 juillet 1654[10]. Il y renvoyait à un extrait impliqué dans le deuxième *Titlos-Incipit* de al Huda, qui commence paradoxalement par les mots: canon premier (sur le) rappel de la foi ... (éd. Fahed, 22), et dont il faudrait déduire la plus grande partie des pages qui lui sont reservées, sans y appartenir comme nous le prouverons plus loin.

Traitant de la distinction entre Melchites et Maronites, Ecchellensis réferait le passage édité en p. 38 de Fahed, en disant: «uti hisce verbis testatur David Archiepiscopus Tract. de Orientalium sectis et opinionibus cap. 1 de fide: Constat itaque has sectas esse quatuor, quoniam illae duae sectae nimirum Melchitarum et Maronitarum, quas memoravimus, sunt una eademque secta ...».

Mais dans la même lettre[11], Ecchellensis revenait à l'appellation «Constitutiones Ecclesiae Maronitarum», en se référant au Titlos-Incipit sur le jeûne (= X).

De soi, cette imprécision terminologique dépend donc en partie du fait que les collections canoniques orientales dont on disposait alors à Rome n'étaient représentées que par des copies uniques et manuscrites, ne donnant aucune possibilité de confrontation pour établir leur dépendence entr'elles ou leurs relations à des sources communes. D'autre part, les subdivisions appliquées aux Incipit de al Huda (chapitres et sections!) ne sont pas fondées dans le recueil lui-même, qui n'a qu'un seul fragment avec le titre: *Bab* (p. 53, éd. Fahed, Titlos V) et un autre avec le titre: *Fasl* (p. 219, ed. cit. Titlos XXV, resp. XXIII).

9 *Ecchellensis Index*, sub nr 18; *Nairon*, Evoplia, sub Ben Assalus Du Collège maronite, il a passé à une date indeterminée à la Vaticane En 1718, il était encore au Collège maronite car en cette année il fut copié par un syrien catholique qui y résidait. La copie de ce dernier parvint au Liban (Charfet) pour reprendre le chemin de Rome en 1879, à la demande du P. Augustin Ciasca, futur cardinal. Elle entrera plus tard à la Vaticane, par le biais du Fonds Borgia (Arab 257) Voir *I Armaleh*, Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de Charfet, Jounieh 1937, introd. française, 9 et arabe, page Waw sub Nr 14

Cfr item: *E Tisserant*, Inventaire sommaire des manuscrits arabes du Fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane, Miscel. Fr Ehrle V, Rome 1924, 23 L'erreur de prote VA 462 est à corriger ici en VA 492. Sur l'historique du Fonds Borgia, voir l'art de *W. Henkel* in Euntes docete 22 (1969) 547-569.

10 *Simon*, Antiquitates, Londres, 459; Francfort, 631.

11 Ibid , 468, resp 645

Dans ces deux endroits cependant l'indication «chapitre-section» se réclame plutôt de la source originale à laquelle le fragment en question a été emprunté, et non d'une division à l'intérieur du Kinnash actuel.

L'appellation «Tractatus», qui semble employée arbitrairement par Ecchellensis dans la lettre mentionnée à J. Morin, suggère par contre une autre différentiation dans l'éspirt d'Ecchellensis, qui y avait déjà entrevu l'extrait pris à une autre œuvre que celle employée jusque-là. A défaut d'un auteur désigné, Ecchellensis lui suppose le Mutran David, prétendu ab initio avoir fait la version arabe de la collection syriaque originaire.

Mes recherches personnelles ont conduit à des vérifications qui confirment au fond l'hypothèse que suggérait l'appellation employée par Ecchellensis, non seulement pour le fragment qu'il citait, mais bien pour l'ensemble des pages 35 (ligne 12) à 46 (ligne 3) dans l'édition Fahed, où ledit *canon premier* vient de p. 22 à p. 48. Il s'agit en effet d'un long excursus emprunté à un traité de Abdallah ibn at-Tayeb, dont la structure n'est pas à vrai dire entièrement définie, parce que nous manquons encore d'un texte complet de cet ouvrage. Je crois, pour le moment, que son titre, énoncé brièvement dans al Huda (p. 39, l. 9) invite à l'identifier dans *Kitab al Ittihad wal Ittisal*, de Ibn at-Tayeb. Ibrahim ibn al Assal (VA 103) en avait emprunté plusieurs chapitres, sans nous donner le titre éxact de cette «Maqalat-Traité»[12]. L'un des chapitres, qu'il reproduit en entier aux ff. 94r-99r, y est donné comme XI et porte le titre suivant: Énumération des opinions et des arguments des gens (chrétiens) au sujet de l'union»[13]. Ce même texte se trouve avec quelques variantes et certains arguments survolés dans les pages 39 à 46 de al Huda. J'en prépare une édition comparée; il en résulte cependant que Ibn at-Tayeb n'a point parlé des Maronites, ni comme «église à part», ni en rélation avec ce qu'ils auraient pu avoir en commun avec les melchites. Les passages qui les concernent dans al Huda (pp. 37-38 et 46-48) y ont été mélangés par la même main qui y a intercalé manifestement les passages des pages précédentes (31, ligne 14 à 35, ligne 8) et qui sont empruntés à la

12 Vat. Arab. 103, f 205v (= II partie, chap. IV ou 19 dans l'ordre successif des 70 chapitres de l'ensemble) = مما نقل من مقالة للقس ابي الفرج ابن الطيب عددها اربعة عشر باباً. Ibrahim ibn al Assal ne donne pas en réalité le titre de l'œuvre transcrite, ni le numero du chapitre qu'il a copié ici, contrairement à ce qu'en avait déduit *Graf*, *GCAL* II,172,10.

13 Vat. Arab 103 ff. 94r-99r = القسم الخامس (من الباب الثامن في الجزء لاول) وهو الباب الحادي عشر من مقالة لابن الطيب (· عنوانه) في تعديد اراء الناس في الاتحاد وحججهم. Ce chapitre, extrait de la «Maqalat» de Ibn at-Tayeb est suivi sans transition du ch 14 de la même (ff 99r-109r) = الباب الرابع عشر من المقالة المذكورة (: عنوانه) في حجج أهل هذه الفرق الثلثة.

lettre, à l'Éxposé de la foi de Jean Maron, moins deux mots ajoutés à l'original : «ni deux volontés, ni deux énergies».

Le texte parallèle, vérifié sur plusieurs codices, sera publié bientôt dans la nouvelle édition des Opuscules Maronites que je viens de préparer[14].

Compte tenu des autres emprunts vérifiés déjà par Joubeir et le P. Samir, provenant des Séances d'Elie de Nisibe (= pp. 25/13-30/4), on se voit en fin de compte devant un soi-disant chapitre de 27 pages, réduit à un maximum de 4 pages seulement : tout le reste étant des emprunts successifs à des œuvres différentes! Quant à la seconde raison de polémique contre Ecchellensis, qui est la confusion créée entre les «*Constitutiones*» des Maronites et l'*Epitomen Constitutionum* des Jacobites, il convient de lui consacrer les §§ suivants.

§ 3 : Comment surgit la confusion entre *al Huda* et *l'Epitomen Constitutionum Ecclesiae Jacobitarum* de Daniel de Mardin?

On a cru trop longtemps qu'une autre lettre-réponse de l'Ecchellensis à Jean Morin, datée du 22 avril 1644, reproduisait le contenu du Kinnash al Huda[15]. Mais comme elle offrait en réalité un éxposé des chapitres et sections absolument différent de celui qu'on trouve dans les manuscrits connus de al Huda, on en concluait hypothétiquement soit à un faux de la part d'Ecchellensis, soit à un éxemplaire perdu de ce Kinnash, différent de tous ceux que nous en connaissons[16].

Mgr. Joubeir a fait de son mieux pour offrir au lecteur de son Essai sur Kitab al Huda, une solution acceptable à ce problème, sans succès cependant, car il n'avait pas poursuivi ses recherches jusque dans les données bio-bibliographiques de Richard Simon, l'éditeur de ces lettres, ométtant en plus d'identifier dans les manuscrits actuels de la Vaticane ceux auxquels s'était référé Ecchellensis dans son *Index Operum Auctorum manuscriptorum*. Richard Simon, entré dans la Congrégation de l'Oratoire en 1662, avait connu Jean Morin personnellement, avant la mort de ce dernier (28 février 1659), à l'occasion d'un noviciat interrompu après 3 mois en 1658. Ordonné prêtre le 20 septembre 1670, il publiait, un an après, son premier ouvrage officiel : *Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis*

14 En attendant, on peut confronter le passage en question dans l'Exposé de la Foi, édité selon Par Syr. 203 par *F. Nau*, Opuscules Maronites, ROC 1899, 188-190, et ff 2-4 du texte syriaque autographié Les lignes de Huda 33/5 à 35/3 constituent une autre intercalation à l'intérieur de cet emprunt.

15 *Simon*, Antiquitates, Londres, 326-334, Francfort, 472-482

16 Voir littérature dans *Joubeir*, 64

Opuscula ... adversus Claudii Calviniani Ritus Carentone Ministri Responsum ad Perpetuitatem Fidei Ecclesiae Catholicae de iisdem Rebus Eucharisticis a Clarissimo ARNALDO Doctore Sorbonico defensam[17].

Les données personnelles et documentaires que nous offre cette publication jouent un grand rôle dans notre recherche. Après avoir publié beaucoup d'autres ouvrages contenant des «opinions hardies pour l'époque et quelque fois paradoxales», comme le dit Aug. Bernus dans sa *Notice bibliographique sur Richard Simon*[18], il fut exclu de la congrégation en 1678. Il n'en continua pas moins son activité éditoriale et littéraire, en se cachant sous plusieurs pseudonymes pour publier «presque tous ces ouvrages sans approbation ni privilège et souvent contrefaits».

Et c'est ainsi que parut en 1682 «un intéressant recueil de lettres de et à Morin, sous le titre *Antiquitates Ecclesiae Orientalis*, sans porter le nom de Simon». On y trouve plusieurs lettres de Morin à Abraham Ecchellensis avec les réponses de celui-ci. Aug. Bernus, dépisté certainement par le Monitum Lectori, mis au début de cette édition, affirme que Simon avait trouvé ces lettres «parmi les papiers de feu le P. Amelotte», mort en octobre 1678[19]. Il s'avère cependant, par rassemblage de détails livrés par Simon lui-même, qu'il n'avait pas attendu la mort du P. Amelotte pour faire main basse sur le recueil de lettres en question, sans être en mésure d'y réconnaître l'ordre primitif ou d'en apprécier justement les circonstances spéciales.

Dans le Monitum Lectori signalé, Simon prétendait que la «Epistolarum collectionem repertam fuisse inter Libros R.P. Ameloti ... *post illius obitum*, nosque ea habuisse ex ejus haeredibus *emptam*».

Mais vers la fin de la «Vita Johannis Morini», mise en tête de ce recueil, et datée de Paris 1676, Simon a démenti la déclaration précédente, en écrivant :

«Epistolas (Morini) quas mihi *benigne* communicavit ejusdem Societatis Presbyter Clarissimus Amelotus»[20].

Cependant, dans son premier ouvrage publié en 1671, Simon avait déjà publié de ce même recueil une lettre d'Ecchellensis datée du 13 juillet 1654 [= Epist. 85(86), éd. Londres 449-470; éd. Francfort, 619-645] et une autre de Leo Allatius, datée du 2 mai 1644 [= Epist. 67(68) éd. Londres, 335-340;

17 Paris, apud Gasp Meturas, 1671

18 Parue dans *M P Ingold*, Essai de bibliographie Oratorienne, Bâle 1882, 121-163, praesertim 121 et §§ 148, 150 et 191.

19 Ibidem sub § 191

20 *Simon*, Antiquitates, Londres, 109

éd. Francfort, 482-487]. Leur texte ici présente beaucoup moins d'errata, qui le rendent inintelligible parfois dans l'édition du recueil[21].

Mais ce ne sont pas les seules lettres dont disposait alors Simon, et, en tout cas, on est étonné de voir que Simon qualifie chacune de «manuscriptum autographum asservatur in *meo* Musaeo». La Lettre du 22 avril 1644 y est aussi nommément citée par ces mots (en p. 116): «... epistola, quam Abrahamus Ecchellensis Romae tum degens misit ad doctissimum Morinum anno 1644, in qua universam illarum constitutionum dispositionem complexus, singula earum capita et sectiones Arabice et Latine descripta attigit; simulque ibidem animadvertit eas legi Syriace in Ecclesiis Maronitarum».

En 1675, Simon mentionne le contenu de ces «singula capita et sectiones», dans ses rémarques sur le ch. XX du Voyage du Mont Liban de Jérôme Dandini.

Se référant vaguement à l'Ecchellensis, sans indiquer cette lettre, Simon offrait au lecteur les matières des 17 titres éxposés comme «chapitres d'un livre qu'ils appellent aujourd'hui Constitutions ecclésiastiques des Maronites»[22].

Quand Simon éditera le texte de cette lettre [Epist. 66 (67) dans les éditions de Londres et Francfort], il omettra toute trace des titres en langue arabe, contrairement à l'original dont il avait dit «arabice et latine descripta»[23], et à la méthode suivie dans l'édition des autres lettres, où chaque citation en langue orientale est reproduite dans le texte soit en lettres hébraïques (Fides Ecclesiae Orientalis) soit en lettres syriaques ou arabes (Antiquitates).

Dans l'édition totale du récueil des lettres, Simon a mis en tête de chacune un sommaire, suivi de l'adresse. Mais on remarque qu'il ajoutait parfois immédiatement après le sommaire une note explicative, imprimée paradoxalement en lettres cursives comme le texte de l'adresse (Epist. I, p. 119 et Ep. III,131 de l'éd. Londres), ou bien il la met après l'adresse, donnant l'impression qu'elle appartient au corps de la lettre. Ce sommaire a aidé ensuite à mettre au clair certaines lettres sursautées dans l'édition, et même à expliquer le désordre dans la numérotation des lettres, qui portent en tête un sommaire qui ne leur convient pas.

Dans le cas de la lettre Nr. 66 (Londres, 67: Francfort) le premier paragraphe est un sommaire de la plume de Simon, et le troisième est une

21 La lettre d'Ecchellensis n'a cependant pas en titre «de variis Graecorum et Orientalium ritibus» *Graf*, GCAL III,358 me semble avoir copié ce titre présumé à des sources intermédiaires

22 *Simon*, Voyage, éd 1685 (Hollande) 270-271; (Paris) 303-304

23 *Simon*, Antiquitates, éd Londres, 326-334, éd Francfort, 472-482, et Vita Morini, éd Londres, 70

note explicative qu'il a lui-même intercalé. Dans le sommaire, comme dans l'adresse qui le suit, on remarque les traces d'une falsification évidente : les mots *Maronitarum* dans les deux endroits se trouvent en contradiction, latente pour le lecteur inaverti, avec le contexte, comme avec les circonstances historiques de cette lettre-réponse.

Le sommaire disait : Abraham Ecchellensis Johanni Morino mittit capita *Epitomes constitutionum Ecclesiae* Maronitarum ...

L'adresse commençait aussi par : Capita *Epitomes Constitutionum Ecclesiae Maronitarum* ad clarissimum ...

Or le titre *Epitomes Constitutionum Ecclesiae* ... est réservé chez Abraham Ecchellensis au seul manuscrit de la version abrégée du Nomocanon de Barhebraeus, éxécutée par Daniel de Mardin[24]. Ecchellensis ne l'a jamais appliqué au Kinnash al Huda, qu'il qualifiait ordinairement par *Constitutiones Ecclesiae* ...[25] L'observation du sommaire «quae leguntur Syriace in eorum Ecclesiis et conversae habentur in linguam Arabicam», repétée dans la note explicative «Hic liber legitur Syriace in Ecclesiis Maronitarum», ne vaut que pour le Nomocanon de Barhebraeus, dont on sait qu'il était lu en original syriaque dans les Églises Jacobites jusqu'à sa version (abrégée) en arabe.

Chez les Maronites il n'y a pas eu un texte syriaque entier du Kinnash al Huda, *respective* de leurs *Constitutiones*. Et Abraham Ecchellensis lui-même n'avait signalé en original syriaque que le seul texte d'un canon de Nicée, conservé dans un manuscrit actuellement perdu sur le sacerdoce[26].

Après avoir donné le rélévé des 17 chapitres de cet *Epitomes*, Ecchellensis répondait en détail aux différentes questions que lui avait posé Jean Morin : «Quod attinet ad Sacramentum poenitentiae, cujus modum, ceremonias, poenas injunctas confitenti, aliaque hujusmodi scire peroptas ... referam ea quae habentur in capite de fornicatione (= ch. XVII) ...».

Cette lettre-réponse, datée du 22 avril 1644, est suivie dans l'édition du récueil Antiquitates par une autre lettre-réponse de Leo Allatius (Epist. 67/68) informant Jean Morin sur les mêmes sujets (rite de la confession, figure ou forme de construction des églises) du point de vue des Grecs.

24 Voir note 8 supra

25 Voir note 7 supra

26 *Ecchellensis*, Index (De Origine) 112 «altera syriaca (editio) hujus tantummodo canonis, qui refertur a D Joanne Marone libro de Sacerdotio, cap postremo, estque nostri juris» À propos de ce canon, voir mon introduction à «La doctrine Syro-Antiochienne sur le sacerdoce dans sa version maronite», Jounieh 1977, 30-36.

Cette réponse de Leo Allatius quittait Rome quelques jours seulement après celle d'Abraham Ecchellensis. Elle est datée du 2 mai 1644. Les circonstances historiques des deux lettres nous montrent que Jean Morin, préoccupé par les difficultés que lui faisaient les censeurs pour empêcher l'impression de son *Commentarius de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae ... in Ecclesia Occidentali et Orientali*, cherchait à savoir «an hoc tempore quo scribimus res ita sese habeat apud Graecos». C'est ainsi qu'il s'exprimait dans les annexes de son Commentarius, régréttant expressis verbis, que la réponse d'Allatius lui soit parvenue (en 1644 déjà), lorsque le ch. 25 du livre VI (pp. 294-297 : Circa formulas absolutionis apud Graecos) était déjà imprimé[27]. L'édition de l'ouvrage en question, publié en 1651, avait donc commencé avant 1644. Morin ayant réduit son commentaire aux seules sources imprimées de son temps, avait cherché une confirmation dans la tradition manuscrite en vigueur chez les Grecs et les Jacobites Syriaques auprès des deux personnalités compétentes en cette matière : Allatius et Ecchellensis.

Les Maronites n'avaient rien de spécial à verser alors à propos de cette matière, et il était clair que lorsque Ecchellensis se référait dans ses notes du Catalogus Hebedjesu au chapitre 10 (sur le jeûne) des Constitutiones Ecclesiae Maronitarum, il ne pouvait pas signifier par là le chapitre 10 de l'Épitomes, où il est question «de veritate et falsitate emptionis». De même, lorsqu'il citait le chapitre 7 (de canone missae), il ne pouvait pas signifier celui de l'Épitomes, dont il disait aussi clairement qu'il traitait «de Desponsationibus, Nuptiis, earumque circumstantiis»[28].

27 Op cit editio IV, Vénise 1702, 660-61 L'un des traités prévus, le De catechumenorum expiatione, avait rébuté les censeurs et Morin avait fini par le défalquer de son ouvrage Il sera néanmoins publié en 1703 parmi les Opera Posthuma

28 *Ecchellensis*, Catalogus, 144-146 Par contre, on le voit en pp 167-68 distinguer nettement les chapitres respectifs des «diversarum Nationum Orientalium Constitutionibus», concernant la commémoraison des défunts, en disant «Verba ipsa sunt apud Melchitas et Maronitas cap 39 (= Huda, Fahed, 281/6-282/2), apud Cophtitas cap 22 (= Nomocanon Ibn al Assal, Somme ou classe I) apud Jacobitas c 5 sect 1 (= Epitomes VA 636 f 67b) Questionné plus tard par J Morin sur l'équivoque résultant de l'assemblage des Melchites avec les Maronites dans ce passage, Ecchellensis repondait ainsi (Simon, Antiquitates, Epist. 13 julii 1654, éd Londres 459-63, éd. Francfort, 631-36)

«Addubitas praeterea an iidem sint cum Maronitis Melchitae, et id ex eo quod p 168 mearum notarum (in Catal. Hebedjesu) videar tibi utrosque copulare, dum dico Verba ipsa sunt apud Melchitas et Maronitas Ad quae dico, Melchitas Syros quibus primo nomen Melchitarum inditum fuit, . eosdem fuisse cum Maronitis usque ad Justiniani Junioris tempora, eademque dogmata . hinc quidem factum est ut qui imperatoris mandatis acquieverint, Melchitae dicti sunt ... qui vero non, et Mardaitarum seu Rebellium et Maronitarum nomen retinuere .. Tandem ut ad rem nostram redeam, Melchitae nunc differunt a Maronitis in iis omnibus dogmatibus in quibus differunt Graeci a Latinis» Comme il croyait à l'ancienneté des canons arabes de Nicée, au moins dans leur original

Les questions précises posées par Morin au sujet du sacrement de la pénitence et de la forme des Églises ne peuvent trouver aucune réponse dans les matières contenues dans le Kinnash al Huda. Les réponses données par Ecchellensis se retrouvent, par contre, dans l'*Epitomes Constitutionum Ecclesiae Jacobitarum arabica lingua*, du *Daniel Doctor, Syrus Jacobita*, que l'Ecchellensis n'avait jamais dissimulé, ni récélé.

La confusion de l'Épitomes avec les Constitutiones est objectivement parlant une imposture qui a causé le plus grand inconvénient pour l'étude réposée et méthodique de al Huda comme de l'œuvre canonique de Daniel de Mardin et de son identité[29]. Elle a fait aussi un grand tort à la renommée de l'Ecchellensis. Les Oratoriens et d'autres érudits intéressés de l'Europe avaient protesté contre les faussetés historiques, les erreurs de prote et les falsifications de Richard Simon, qui concernaient leurs terrains de compétence. Du côté des Orientaux, mis en cause à plusieurs endroits, il n'y eut malheureusement aucune riposte de fond. Après la mort d'Ecchellensis, les Maronites de Rome comme Fauste Nairon qui lui avait succédé, n'avaient probablement pas jugé utile d'attenuer les attaques de Simon contre Morin; car ce dernier avait causé dans les ésprits romains une telle aversion contre leurs manuscrits liturgiques, qu'il leur sera impossible par la suite d'obtenir l'impression de leur Pontifical (livres du Rituel et des Ordinations), tels que préparés et réclamés avec insistançe par le patriarche Duayhy[30].

syriaque, Ecchellensis attribuait donc leur editio en commun aux Melchites comme aux Maronites!

En fait, le passage cité sur les défunts est emprunté à une version arabe de l'octateuque Syriaque (lib VI), et revient au fond au § 42, livre VIII des Constitutions apostoliques

Cfr. *A Baumstark*, Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen, OrChr 1 (1901) 133-35.

29 Sur l'identité de Daniel, devenue ainsi problématique, voir maintenant *I A. Barsoum*, Histoire des sciences et de la littérature syriaque, 2 éd. Aleppo 1956, 149 et 549-51, où il se corrige à lui-même pour les idées publiées antérieurement. La notice autobiographique de Daniel a paru plusieurs fois par les soins de François Nau, en appendice au livre de l'Ascension de l'ésprit (de Barhebraeus) en 1895, puis en 1899 et 1905 Voir ROC 4 (1899) 543 ss, ib. 10 (1905) 314-318 Graf, GCAL II, 281-284 n'a pas pris connaissance de l'histoire citée de Barsoum, et a persisté dans l'erreur de confondre Daniel ibn Musa de Mardin (1327-1382) auteur de l'Épitomes avec Daniel ibn al Hattab, qui avait vécu un siècle plus tôt (1226-1286) Dans VA 636, ff 92r-93r on trouve le colophon de David de Homs autour de l'activité littéraire de Daniel de Mardin, reproduit en entier aussi par Barsoum, op. cit

30 Cfr. *A Fabbroni*, Historia Accademiae Pisanae, III, Pisa 1795, 153: «Huic causam dedit Johannes Morinus, qui non multo ante vulgaverat Syriacarum Ordinationum Codices magna ex parte detruncatos, ac mirum in modum deformatos. Non est credibile quantos excitaverit motus, hujusmodi disputatio ...»

Voir aussi la préface de J. A. Assemani au T IX (= VIII, pars II) de son Codex Liturgicus, Rome 1756 (Ordinationes Maronitarum) pp XXV-XL.

La façon par laquelle Fauste Nairon repondra à certaines *rémarques de Simon*, dans sa *Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum*, Rome 1679, me paraît trop camouflée pour n'être pas suspecte.

Fauste Nairon, présenté erronément par Simon comme le neveu d'Ecchellensis, alors qu'il n'en était que le frère de l'épouse ou le beau-frère, ne se réfère dans sa *Dissertatio* qu'à un «Anonymus Trium Litterarum RSP», un pseudonyme pourtant assez connu de *R*ichard *S*imon *P*rêtre, mis en tête de la version du Voyage du Mont Liban de J. Dandini[31].

Dans ses *Evoplia fidei Catholicae*, parues en 1694, Nairon ne prend position que contre un certain *Dominus de Moni*, auteur de l'*Histoire critique de la créance et des coutumes des Nations du Lévant* (Francfort, 1684). Sr. De Moni, ou bien S. Moni est un anagramme pour (SiMoni), et qui n'est autre que Richard Simon. Nairon survole dans sa critique toute allusion aux fausses allégations de Simon aux dépens des Maronites[32].

Était-il vraiment si peu au courant des choses, comme voudrait nous le faire croire Eusèbe Renaudot[33], ou bien avait-il d'autres raisons? Je reprendrai l'analyse détaillée de cette question, dans mon article prévu sur Ecchellensis et les canons arabes de Nicée.

Pour cette imposture de Simon on pourrait alléguer une excuse subjective, fondée sur le fait que jusqu'à la publication de la *Bibliotheca Orientalis de J.S. Assemani* (T. I,629-30; Rome 1719) personne n'avait livré au public le contenu des chapitres de al Huda, et qu'en 1671, Simon était en difficulté de preuves contre ses opposants, qui doutaient de l'existence même de ces *Constitutiones Ecclesiae Maronitarum*, dont Ecchellensis avait versé certains passages au dossier de la thèse catholique sur le pain azyme et la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Simon recourait alors à la lettre-réponse

31 *Simon*, Voyage, éd Paris 310, éd Hollande 276 *Nairon*, Dissertatio, Index Authorum et p 27 ss , 96 Plusieurs auteurs reprennent de nos jours cette fausse indication de parenté, ainsi *Joubeir*, 68 Dans sa lettre au prince Léopold (cardinal) de Medici, du 15 juillet 1664, F Nairon appelait Abraham «nostro cognato», en précisant que celui-ci, décédé le jour même, lui avait recommandé «nostra sorella, sua moglie con i quattro figliuoli piccoli ch'egli lasciava, cioè tre maschi ed una femmina » *A Fabbroni*, Lettere inedite di uomini illustri Firenze, 1773, I, 147 L'un des fils d'Abraham, et «fils de la sœur de Qas Merheg» est le P Denys Ecchellensis, mentionné ainsi dans la lettre de Gabriel Hawa, datée du 4 mars 1707, comme bienfaiteur du couvent des moines maronites à Rome Dans une autre lettre, datée du 27 avril 1709, le même G Hawa, donnait déjà pour morts Fauste Nairon et son frère Jean-Matthieu Le témoignage d'un contemporain invite donc à corriger les hypothèses émanées jusqu'ici sur la date incertaine du décès de Fauste Nairon (GCAL, III,359) et à la fixer au cours de 1708, ou bien à la fin de 1707 Le texte des lettres de G Hawa est publié dans Fahed, Catalogues, 225 et 233

32 *Nairon*, Evoplia, 71 ss

33 *Renaudot*, in Perpétuité de la Foi de l'Église Catholique, édit Migne, Paris 1841, III, 1198 «ceux qui l'ont connu savent que par sa conversation il ne paraissait pas fort instruit sur ces matières, qui occupent à Rome peu de personnes»!

d'Ecchellensis du 22 avril 1644 pour la présenter dans sa Fides Ecclesiae Orientalis, comme rélevé détaillé de ces *Constitutiones*:

> «Constitutiones Maroniticas ab Arnaldo pro ruenda Orientalium fide laudatas, *supsupposititium opus non esse*, probat Epistola, quam Abraham Ecchellensis Romae tum degens misit ad doctissimum Morinum anno 1644 in qua universam illarum Constitutionum dispositionem complexus, singula earum capita et sectiones Arabice et Latine descripta attigit, simulque eas legi Syriace in Ecclesiis Maronitarum»[34]

Nous n'avons plus besoin aujourd'hui de prouver l'authenticité des passages cités en l'occasion par Ecchellensis, puisqu'on peut les consulter soit dans l'original conservé à la Biblioteca Angelica sous le Nr. Orient. 64, soit dans l'édition de al Huda par P. Fahed. Mais il est grand temps d'en finir avec la confusion créée entre ces «Constitutiones» et l'*Épitomes Constitutionum*, qui est de l'Église Jacobite, depuis que j'ai identifié ce manuscrit décrit par Ecchellensis sous le Nr. 23 de son Index Operum auctorum, dans l'actuel Vaticanus Arabicus 636. Le fait que ce codex se trouve qualifié par Assemanianus 32 ne devrait pas induire personne en erreur; car J. S. Assemani avait lui-même avoué qu'il l'avait réçu de la bibliothèque d'Abraham Ecchellensis[35]. Je publie ci-après les titres latins des 17 Capita tels que Simon les avait édités, mettant en face les titres arabes correspondants dans VA 636, avec entre parenthèses l'indication des folios respectifs.

§ 4: *Capita Epitomes Constitutionum Ecclesiae* (Jacobitarum).

Caput I: De Ecclesia et iis quae ad eam attinent, continet 7 sectiones (VA 636 ff. 58a-59b): الباب الاول = في البيعة

Sectio 1: (in edit. titulus deest) الفصل الاول: في تفسير اسم البيعة = De definitione nominis Ecclesiae.

34 *Simon*, Fides, 115-118 Même Renaudot, Perpétuité citée, I, 626, s'est senti obligé de réfuter le soupçon qu'Abraham ait pu inventer les passages allégués des «Constitutiones Ecclesiae Maronitarum»

35 Les indications de (A. Mai) Scriptorum Veterum Nova Collectio IV,573-74 sont à compléter par GCAL II, 281 et par Bibliotheca Orientalis II, 464 Assemani avait admis ici ouvertement la provenance de ce manuscrit de la bibliothèque privée d'Ecchellensis: «David Emesenus testatur ad calcem ejusdem Nomocanonis, qui olim ad cl Ecchellensem pertinuit, nunc autem penes me est .. » Partant de ce colophon de David de Homs, Assemani et Graf (loc cit) ont chacun mal lu le nom de Ibn Khayroun, qui y est cité Assemani dit Raban Josue ben Hebron = حرون Graf: Yašū' ibn Ğabrūn = حبرون Il fallait lire = اس خيرون Les deux auteurs cités par David, Ibn Gharib et Ibn Khayroun ne sont pas d'ailleurs des inconnus (*Graf*); on peut trouver leur données bio-bibliographiques dans *Barsoum*, Histoire citée, 549-51 et 586-87, confirmées par British Museum Orient 1017 (Wright, Catal. Nr 850) sur Ibn Khayroun, et sur Ibn Gharib, Hist cit 100 et 546-47.

Sectio 2 : In quibus impendendae sunt facultates Legatae Ecclesiae = الفصل التاني: فيما يجي ان يصرف المال الذى يكون قد فضل على البيعة (قانون) الرسل.

Sectio 3 : De decimis = الفصل التالت: في العشور

Sectio 4 : De procuratore Ecclesiae = الفصل الرابع: في وكيل البيعة

Sectio 5 : De vasis Altaris = الفصل الخامس: في اواني المذبح

Sectio 6 : De Judiciis Altaris[36], id est requisitis = الفصل السادس: في احكام المذبح

Sectio 7 : De consecratione Templorum = الفصل السابع: في تقديس الهياكل

Caput II : De Baptismo et continet sectiones 4 (VA ff. 60a-61a) = الباب التاني: في العماد

Sectio 1 : De Baptismo proprio et metaphorico = الفصل الاول: في العماد الحقيقي والمجازى

Sectio 2 : De eo qui baptizatur dum aegrotat = الفصل التاني: في من تعمد حال المرض

Sectio 3 : De perficiendo Baptismi Chrismate = الفصل التالت: في تكميل العماد بالميرون

Sectio 4 : De diebus Baptismi = الفصل الرابع: في ايام العماد

Caput III : De Eucharistia, continet sectiones 3 = (VA 636 ff. 61a-62b) الباب التالت: في القربان

Sectio 1 : De Materia = الفصل الاول: في الماده (كذا = ماده)

Sectio 2 : Non licet se continere a communione sine causa = الفصل التاني: في انه لا يجوز الامتناع من تناول القربان بلا سبب

Sectio 3 : De conditionibus Eucharistiae = الفصل التالت: في شروط القربان

Caput IV : De Jejunio, Festivitatibus et Oratione et continet sectiones 5 = (VA 636 ff. 62b-67b) الباب الرابع: في الصوم والاعياد والصلاة

Sectio 1 : De Jejunii Definitione et canonibus circa illud constitutis = الفصل الاول: في حد الصوم والقوانين الموضوعه له

Sectio 2 : De Jejuniis et N. dierum illorum = الفصل التاني: في الاصوام وعده ايامها

36 On voit ici qu'Abraham traduit d'abord à la lettre, puis il interprète dans le sens de l'original.

Sectio 3 : De Die Dominico et Festivitatibus Dominicis = الفصل التالت : في يوم الاحد والاعياد السيّدية

Sectio 4 : De Oratione = الفصل الرابع : في الصلاة

Sectio 5 : De Qualitate Orationis ex praecepto et de ceremoniis ejus = الفصل الخامس : في كيفية الصلاه الفرضية والاعمال الظاهرة فيها

Caput V De Funeribus Defunctorum, continet sectiones 2 = (VA 636 ff. 67b-68b) الباب الخامس : في تجنيز الاموات

Sectio 1 : Quomodo orandum super defunctos et quomodo sepeliendi sunt = الفصل الاول : في كيفية الصلاة على الاموات ودفنهم

Sectio 2 : De Conviviis quae fiunt pro defunctis = الفصل التاني : في الولايم التي تعمل على الموتى

Caput VI : De Ordinibus sacerdotalibus, continet sectiones 10 = (VA 636 ff. 68b-77a) الباب السادس : في الرتب الكهنوتية

Sectio 1 : De Matricibus Ecclesiis = الفصل الاول : في الابروشيات اى الولايات

Sectio 2 : Ut congregentur Episcopi ad Patriarcham[37] = الفصل التاني : في اجتماع الاسقفه (كذا) الى بطريركهم

Sectio 3 : De Ordinatione et Officio Episcopi = الفصل التالت : في قسمة رئيس الكهنة ...

Sectio 4 : De Presbyteris peculiariter = الفصل الرابع : في القسوس خاصة

Sectio 5 : De qualitate impositionis manus, et de causis impedientibus eam = الفصل الخامس : في كيفية الاسيامنيذ والاسباب المانعه منه

Sectio 6 : De Requisitis Diaconi = الفصل السادس : في حالت (كذا) الشماس

Sectio 7 : Desideratur[38]

Sectio 8 : De Hypodiacono et Lectore et Psalmista et Exorcista = الفصل التامن : في الابذياقن والقارى والمرتل والقيم اى المحلف

37 Cette section manquait réellement dans l'original. On la voit ajoutée sur papier collé à cette hauteur du volume

38 Comme la section mentionnée auparavant, cette section VII manque toujours dans VA 636, sans avoir été suppléée Par comparaison avec les autres sections du ch VII dans le Nomocanon de Barhebraeus (éd Bedjan, 74-116) on constate que la «Fosuqo-section» VII devait traiter des diaconesses, car les sections suivantes ont les mêmes sujets mentionnés dans le Nomocanon section VIII = des sous-diacres, lecteur, exorciste (Barhebraeus, idem, pp 100-103), sect IX (portant erronément le numéro 10 dans VA 636, corrigé faussement en *septième*) traite des livres canoniques (Barhebraeus, idem, pp 103-108); sect. X des moines (Barhebraeus, idem, pp 108-116)

Sectio 9 : De Libris quae praecipiuntur recipi in Ecclesia, et conditionibus et requisitis Scholarum, ac Artibus abominabilibus prohibitis = الفصل العاشر (واصلح : السابع وهو في الواقع : التاسع) : في الكتب المامور قبولها (في) البيعة والاسكول اي المكتب والصنايع المرفوضة المنهي عنها

Sectio 10 : De Monastico Instituto = الفصل العاشر : في الرهبانية

Caput VII : De Desponsationibus, Nuptiis, earumque circumstantiis = الباب السابع : في الاملاك والزواج والوازمه (VA 636 ff. 77a-80b)

Caput VIII : De Testamento seu Legatis continet sectiones 2 = (VA 636 ff. 80b-81a) الباب التامن : في الوصايا

Sectio 1 : De Voluntate seu Beneplacito Testatoris = الفصل الاول : في المرضي (كذا واصلحت : في الموصي)

Sectio 2 : De Acceptione Legatarii = الفصل التاني : في المرضي له (كذا واصلحت : في الموصى له)

Caput IX : De Hereditate continet sectiones 2 = (VA 636 ff. 81a-85a) الباب التاسع : في الميرات

Sectio 1 : De Gradibus haereditatis = الفصل الاول : في طبقات الميرات

Sectio 2 : De Causis impedientibus haereditatem = الفصل التاني : في الاسباب التي تحجب الميرات

Caput X : De Veritate et Falsitate Emptionis, continet sectiones 4 = (VA 636 ff. 85a-87a, sed nulla sectio datur speciatim) الباب العاشر : في صحة البيع وفساده

Caput XI : (De Pignore, sed titulus non refertur in edit.) = (VA 636 f. 87a-b) الباب الحادي عشر : في الرهن

Caput XII : De Societatibus = (VA 636 ff. 87b-88a) الباب التاني عشر : في الشركة

Caput XIII : De Depositis = (VA 636 f. 88a-b) الباب التالت عشر : في الوديعة

Caput XIV : De Mut(u)ationibus = (VA 636 f. 88b) الباب الرابع عشر : في العارية

Caput XV: De Donationibus, continet sectiones 2 = (VA 636 ff. 88b-89a) الباب الخامس عشر: في الهبات

Sectio 1: De Fundamentis ejus = الفصل الاول: في اركانها

Sectio 2: De Realitate Restitutionis = الفصل الثاني: في صحة الاسترجاع

Caput XVI: De Legatis (= piis) = (VA 636 f. 89b) الباب السادس عشر: في الاوقاف

Caput XVII: De Magnis a quibus prohibemur = (VA 636 ff. 89b-91b) الباب السابع عشر: في الكبائر المنهي عنها

Sectio (?): De Homicidio = الفصل الاول: في القتل

Sectio (?): De Fidelibus qui a sua ad alienam religionem transeunt = الفصل الثاني: في من كان مؤمنا وانتقل عن دينه

Sectio (?): De Fornicatione ejusque prohibitione = الفصل التالت: في الزنى وتحريمه

Comme on le voit la coïncidence est complète entre les deux documents, et elle se confirme par l'extrait que cite Ecchellensis dans sa lettre-réponse au sujet de la peine infligée au luxurieux pénitent : « Ut exactioni tuae faciam satis, referam ea quae habentur in capite de fornicatione : Dixit ille cui gloria quicumque homo ex filiis Israel, aut illis qui veniunt ad me, seminat semen suum in muliere extranea, occidatur homo ille ... »[39] Le long passage en question reproduit à la lettre le texte du Cap. XVII, sect. 3 du VA 636, ff. 90b-91a. Il n'a point de parallèle dans al Huda. Ecchellensis terminait ainsi ses informations à Morin : « Si vero levia sunt peccata statim datur absolutio, cujus formam cum non habeam ad manus, alias tibi mittam; similiter ea verba, quibus confessarius accedenti poenitenti benedicit ... » Ces formules du rite jacobite ne les avait pas Ecchellensis à portée de main, parcequ'elles se trouvaient dans l'unique exemplaire du Rituale Jacobitarum, conservé alors dans la Bibliothèque du Collège Urbain de Propagande, bien connu par Abraham, puisqu'il le mentionnait dans son Index Operum (sub Nr. 57), sans qu'il ait appartenu ni à sa bibliothèque privée, ni à celle du Collège Maronite. Le texte original de l'absolution selon ce Rituel sera publié avec version latine dans les Evoplia Fidei de Fauste Nairon[40]. Les

39 *Simon*, Antiquitates, éd Londres 330 ss

40 *Nairon*, Evoplia, 201-204, l'appelle comme Ecchellensis « Rituale Jacobitarum », mais il a évite de le décrire dans son Index Chronologicus Authorum, comme l'avait fait Ecchellensis, Index sub Nr 57 « Rituale Jacobitarum Syriaca conscriptum lingua, in quo de Septem Sacramentis, ac omnibus aliis ad Ecclesiasticos ritus attinentibus Alicubi adsunt

formules d'absolution que Mgr. Joubeir a relevé dans la copie de al Huda (Angelica, Or. 64) ne s'y trouvaient pas encore du temps d'Ecchellensis, et n'ont rien à voir avec l'absolution en usage chez les Jacobites[41]. Le thème final de la lettre-réponse en question concerne la «interior Ecclesiarum figura et dispositio», et correspond à une question pareille posée à Leo Allatius par rapport aux églises de rite grec. La réponse de l'Ecchellensis ne saurait se référer qu'aux églises de rite jacobite, même si certains détails peuvent s'appliquer également à la construction des églises maronites, puisque tous les autres détails de cette lettre tournent autour de l'Église Jacobite.

Pour éviter encore qu'à l'avenir d'autres doutes subsistent dans les ésprits, il convient de rappeler que l'appellation «Constitutiones Ecclesiae *Syrorum*» a été lancée par Nairon et non pas par Ecchellensis, et que Nairon lui-même ne se montre plus convaincu ni de l'origine maronite du Kinnash al Huda, ni du maronitisme de son traducteur Mutran David, à qui Nairon donnera l'épithète assez vague de «*Archiepiscopus Syrus*», tandis qu'il finira par qualifier al Huda d'une façon bien restrictive, en en disant : «*liber receptus in Ecclesia Maronitarum*»[42]!

A distance de trois siècles, et après avoir fouillé minitieusement les publications de l'Ecchellensis et de Nairon, je puis dire que ni l'un ni l'autre ne s'est proposé de trancher la question juridico-législative du Kinnash al Huda, encore moins de fixer exclusivement son appartenance à une Église déterminée. N'étant pas convié par les circonstances à s'étendre sur les détails du Kinnash al Huda, Ecchellensis ne semble pas s'en être occupé, et s'est contenté d'insinuer une fois la présence d'un «Tractatus» incorporé à cet

notae quaedam, et explicationes tam literales quam mysticae Exemplar extat in Bibliotheca Collegii Urbani de Propaganda Fide»

Il s'agit du codex actuel VS 51, où les différentes absolutions sont données dans les pp 355-367 (Catal Cod II,314-28 et BO II,155-56) Sa présence parmi les soi-disant Codices Ecchellenses (Nr Iv, BO I,573-74) s'explique seulement en supposant que Nairon l'avait emprunté au Collège de la Propagande pour le consulter, puis il mourut sans l'avoir rendu Ses successeurs l'ont revendu ensuite — inconsciemment — à la Vaticane Dans la liste des Codices Ecchellenses, acquis vers 1718, il est à compter parmi les autres manuscrits propres à F Nairon (Nr 6 = VS 70, 21 = VS 250, 60 = VS 232) ou à son frère Nicolas (Nr 54 = VA 285 et 30 = VA 343) Les vrais codices Ecchellenses, il faut les chercher ailleurs pour completer le nombre minime signalé dans cette liste!

41 *Fahed*, Huda, Introd page Qoph, l'avait déjà constaté La rélation que Mgr Joubeir, 26, n 4, trouve encore avec les formules d'absolution, dont manquait Ecchellensis, perd de ce fait tout fondement historique

42 *Nairon*, Evoplia, 170, voir aussi Index sub David Archiepiscopus Syrus, et 70-71 (idem sans le Syrus, comme en p. 170). Idem · Dissertatio, 89-90, employait l'appellation générique · Ecclesiasticae Orientalium Syrorum Constitutiones», tandis que dans l'Index il en disait tout court · Constitutiones Syrorum. Voir aussi *Joubeir*, 56-74, praes. 61.

ouvrage. La tâche de vérifier le nombre et l'étendue des emprunts hétéroclites, compilés dans ce Kinnash, retombe maintenant sur les érudits contemporains, qui disposent aujourd'hui d'un nombre illimité de sources éditées et manuscrites de la littérature arabo-chrétienne du Proche-Orient.

PS. — L'édition comparée du XI chapitre de *Kitab al-Ittihad*, dont je parle en p. 129, a été dejà publiée dans la revue *Manara* (Liban) t. 23 (1982), pp. 405-422 : *Pourquoi Duayhy avait-il récusé le témoignage de al-Huda au sujet de l'origine des Maronites.* Dans l'intervalle, j'avais pu consulter une autre copie de l'œuvre d'Ibrahim ibn al-Assal, (le ms. Berlin Or.Qu. 2098) qui donne une recension (ff. 68r-71a, Band I) encore plus correcte que celle des deux autres comparées, et confirme mes conclusions et la position de Duayhy. L'indication «huitième chapitre» dans GRAF, *GCAL*, II, 173, est erronée, et l'identification de *Kitab al-Ittihad* avec le ms. Sbath 1002 (GRAF, *ib.* 190) ne peut être retenue, tant que le Sbath 1002 reste inaccessible aux chercheurs! P. Samir a rectifié partiellement ses publications antérieures : *Islamochristiana*, 2 (1976) pp. 207, 210 et 240 et 5 (1979) pp. 300-305. Voir aussi les mises à point de J NASRALLAH, *Dialogue islamo-chrétien. A propos de publications récentes*, dans *Revue des Études islamiques*, 46 (1978) pp. 121-151.

GETATCHEW HAILE

The Homily of Zär'a Ya'əqob in Honour of St. John the Evangelist, EMML* 1480, ff. 48r-52v

I. Introduction

The homily under study belongs to the corpus of works ascribed to Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia (1434-1468)[1]. As its description shows, this may in fact be said about almost the whole contents of EMML 1480[2], the Homily in honour of the Archangel Gabriel; History of the Old Testament Patriarchs; *Gädlä Yoṣtinos*; Homiliary in honour of the Apostles, or the *Ṭomarä təsbə't*; *Mäṣəḥafä baḥrəy*; the three introductory homilies of the *Book of the Miracles of Mary* or Visions of John Son of Thunder about the Miracles of Mary commonly known as *Ra'əyä tä'ammər*; the hymn to the Blessed Virgin called *Yəweddəsəwwa*; *Magnificat* or *Sälamä Gäbrə'el*; and two additional homilies, the one under study and another on Saturday. These two homilies could actually be called treatises dealing with the theology of the Trinity, composed to refute "heresies" ascribed to the daring and articulate Zämika'elites who, probably even more than the Ǝsṭifanosites, preoccupied the mind of Zär'a Ya'əqob for a long time. Since the discovery of the *Mäṣəḥafä bərhan*, and especially since its publication, we have gained a fairly good knowledge of the beliefs of Zämika'el, Gämaləyal, 'Aṣqa and their followers[3], even

* Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa/Collegeville, Minnesota. EMML 1480 is a microfilm of a manuscript (52 × 35 cm, 129ff, 2 cols, 31-41 lines to a column) copied during the reign of Emperor Zär'a Ya'əqob, probably for the Monastery of Dabra Maryam or Absadi in Qohayən, Säraye, Eritrea

1 For the list of works ascribed to Zär'a Ya'əqob, see, among others, A Dillmann, "Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1884, p 26, J Perruchon, (ed.), *Les Chroniques de Zar'a Yā'eqôb et de Ba'eda Mâryâm*, Paris 1893, pp 76-78, and K Wendt, *Das Mashafa Milād (Liber Nativitatis) und Mashafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob*, *CSCO*, vol 221, *script aeth*, t 41 (1962), p 1

2 Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol IV: Project Numbers 1101-1500, Collegeville* 1979, pp. 599-603, and *id*, "A Preliminary Investigation of the *Tomarä təsbə't* of Emperor Zar'a Ya'əqob of Ethiopia", *BSOAS* vol 43/2 (1980), p. 211.

3 Conti Rossini and L Ricci, *Il libro della luce del Negus Zar'a Yā'qob (Mashafa Berhān)*

though this knowledge comes from the standpoint of their opponents, the established Church represented by the Emperor. There is also at least one miracle in the *Tä'ammərä Maryam* which deals directly with a member of this militant sect, *Abba* Giyorgis[4]. As far as I know, we do not yet have sources presenting the views of the sect's own adherents that can go back to the fifteenth century. Fortunately, however, we now have three of their writings, even though they belong to later generations[5].

It may be worth investigating whether there was any relationship among the so-called sects of the fourteenth and fifteenth centuries which challenged the stand of the official Church as expressed at the court of the Archbishop(s) or in the Episcopate and the Royal Camp. The structure of the Ethiopian Church was (and still is) such that each mother *Däbr*, or big monastery with its dependent daughter churches, was sufficiently independent, financially too, that it could lay down its own ecclessiastical rules or even to hold its own theological views. The most important factor that held these *Adbarat* together is the priesthood which is received from the Archbishop(s). It is not surprising, therefore, to read that "heretics" such as *Abba* Əsṭifanos[6] or even Zämika'el and Fəre Maḫəbär[7] were heads of (monastic) communities with their own *Sər'atat*, and nevertheless remained under the Apostolic authority of the Episcopate for their priesthood. There were monasteries which objected to the reading of the *Book of the Miracles of Mary* when this was ordered by Zär'a Ya'əqob and the Archbishops[8]. Chants such as the *Əgzi'abḥer nägśä* were challenged by individual monasteries[9]. The Ewosṭatewosites were threatened with excommunication only after the Council of Däbrä Məṭmaq[10]. It is in fact plausible to assume that differences in interpretations of theological issues did not always result in the rejection of the priestly authority of the clergy in the opposing sects. This was what

part I, CSCO vol. 250, *script aeth* t 47 (1964) and part II, *ibid*, vol. 260, *script. aeth*, t. 51 (1965); see specially pp. 126-131 of the last part (1965).

4 *Ta'amməra Maryam, ba-Gə'əz-ənna ba-Amarəñña*, Tasfa edition, Addis Ababa 1961 E.C, pp 132-136; and E Cerulli, *Il libro etiopico del miracoli di Maria e le sue fonte nella letterature del Medio Evo latino*, Rome 1943, pp 107-109

5 E. Cerulli, *Scritti teologici etiopici del secoli XVI-XVII I Tre opuscoli del Mikaeliti, Studi e Testi*, no 198, 1958 For more on the Zämika'elites and their teachings, see E. Cerulli, *Il libro*, pp. 107-121

6 Taddesee Tamrat, 'Some Notes on the Fifteenth Century Stephanite "Heresy" in the Ethiopian Church', *Rassegna di studi etiopici*, vol. 22 (1966), pp. 103-115.

7 Conti Rossini and L. Ricci, *Il libro della luce*, II, (text) p 126 and E. Hammerschmidt, *Äthiopische Handschriften vom Tänäsee* 1, Wiesbaden 1973, p. 103, respectively

8 Cerulli, *Il libro*, pp 18-19.

9 *Ta'ammərä Maryam*, EMML 2058, f 167^{r} and 175^{v}; EMML 2424, f 94^{r}.

10 Getatchew Haile, "The Letter of the Archbishops Mika'el and Gäbrə'el Concerning the Observance of Saturday", *JSSt*, vol. 25, 1 (1981), pp. 73-78. On the council of Dabrä Mətmaq, see Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, Oxford 1972, pp. 220-230.

had sometimes happened to the followers of *Abunä* Täklä Haymanot, the *Däbrä Libanosočč*, and of *Abunä* Ewosṭatewos or the Ewosṭatewesites: They were at odds first over the question of observing the Saturday Sabbath, and later over the theology of the Unction of Christ, but they normally, if not always, respected each other's priestly authority. This may be the reason why Mario da Abiy Addi' prefers to speak of "schools" rather than sects when discussing the views of Ethiopian theologians on the question of *qəbat*, "unction", of Our Lord[11]. At any rate these sects of the fourteenth and fifteenth centuries have more in common with each other in their theological outlook than with the established Church.

This homily in honour of St. John the Evangelist reports two areas of theological controversy on which Emperor Zär'a Ya'əqob, representing the established Church, and Zämika'el, representing a small minority of probably Jewish background (? — they are never mentioned in connection with the controversy of observing Saturday Sabbath), could not come to agreement. The first part deals with the question of anthropomorphization of the persons in the Trinity: Has each person in the Trinity, the Father, the Son and the Holy Spirit, a *mälkə'*, "form", "figure", similar to that of man who was ultimately created after that image and likeness of God? According to the *Nəguś*, yes; and according to the dissidents, no! The discussion of this question at a council, summoned obviously by the Emperor, has been reported in the *Mäṣəḥafä bərhan*[12] in similar language, sometimes word for word, though not in as lengthy an account as this homily offers. Most importantly, this homily lists some of the important (ecclesiastical) dignitaries who attended this council where the Emperor dictated his views. As can be seen, his views are not only irreconcilable with those of his opponents but they are also in open disagreement with the *Qälemənṭos*, an apocryphal work but accepted by the Church, and the writings of *Rətu'a Haymanot*, who seems to have lived several decades before Zär'a Ya'əqob[13]. The second part of the homily deals with the place of the incarnate Word, Christ, in the Trinity, now in heaven and later at his second coming appearing, according to the Emperor but not according to his opponents, "with the Father and the Holy Spirit" who are not incarnated. "The Homily in Honour of St. John the Evangelist", was composed to refute the teachings of the so-called Zämika'elites which may have been expressed, among other places, in the Anaphora of St. John Son of Thunder[14]!

11 Mario P da Abiy-Addi', *La Dottrina della Chiese Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica*, *OrChrA*, no. 147, 1956, pp. 117-129.

12 Conti Rossini and L. Ricci, *Il libro della luce* II (text), pp. 126-131.

13 Getatchew Haile, "Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *OrChr*, vol. 65, 1981, pp. 102-136.

14 *Ibid*

With the exception of a few small changes that are noted, the text is copied as it appears in the manuscript. The punctuation, too, is reproduced as it is in the manuscript, except that signs of more than four dots have been reduced to four, and signs of two dots are supplied in a few blank spaces between words. Supplied letters, that are illegible in the manuscript, are indicated by square brackets. Expressions in the English translation that have been added to clarify the meaning but have no equivalent in the Gə'əz text are included in parentheses.

II. Text : EMML 1480, ff. 48r-52v

f 48r ምንባብ ፡ እምረቡዑ ፡ ለጥር ፡

በስመ ፡ እግዚኣብሔር ፡ አብ ፡ ዘኢይትፈለጥ ፡ እምወልድ ፡ ወእመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበስመ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ወልድ ፡ ዘኢይትፈለጥ ፡ እምአብ ፡ ወእመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበስመ ፡ እግዚኣብሔር ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ጸራቅሊጦስ ፡ ዘኢይትፈለጥ ፡ እምአብ ፡ ወወልድ ።

በጸውዖ ፡ ዝንቱ ፡ አስማተ ፡ ሥላሴ ፡ ተጠመቅነ ፡ ኵልነ ፡ ክርስቲያን ፡ እምከዊነ ፡ ምድራዊያን ፡ ከመ ፡ ንትመየጥ ፡ ኀበ ፡ ከዊነ ፡ ሰማያዊያን ። ወእምከዊነ ፡ ሥጋዊያን ፡ ኀበ ፡ ከዊነ ፡ መንፈሳዊያን ። ወእምከዊነ ፡ ደቂቀ ፡ አዳም ፡ ኀበ ፡ ከዊነ ፡ ውሉደ ፡ እግዚኣብሔር ፡ እስመ ፡ ተውህበ ፡ ለነ ፡ ስልጣን ፡ ለምእመናን ፡ ከመ ፡ ንኩን ፡ ውሉደ ፡ እግዚኣብሔር ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ዮሐንስ ፡ ወልደ ፡ ነጐድጓድ ፡ በወንጌሉ ፡ ቅዱስ ፡ ወለእለሰ ፡ ተወክፍዎ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ ቦቱ ፡ ወሀቦሙ ፡ ስልጣነ ፡ ውሉደ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ይኩኑ ። እለ ፡ አምኑ ፡ በስሙ ፡ እለ ፡ ኢኮኑ ፡ እምነ ፡ ዘደም ፡ ወኢእምፈቃደ ፡ ፍትወት ፡ ሥጋ ፡ ወኢእምሥምረተ ፡ [1] ብእሲ ፡ አላ ፡ እምእግዚኣብሔር ፡ ተወልዱ ። በዝንቱ ፡ አስማተ ፡ ሥላሴ ፡ ጸሐፍነ ፡ ድርሳነ ፡ ዘዮሐንስ ፡ ወልደ ፡ ነጐድጓድ ።

ድርሳን ፡ ዘዮሐንስ ፡ አቡ ፡ ቀለምሲስ ። ድርሳን ፡ ዘዮሐንስ ፡ ቴዎሎስ ፡ ረአዩ ፡ ሕቡአት ፡ ዘረፈቀ ፡ ዲበ ፡ እንግድዐ ፡ እሳት ፡ ወተፈቅረ ፡ በኀቤሁ ፡ ፈድፋደ ፡ እምአኀዊሁ ፡ ሐዋርያት ፡ ዘደለዎ ፡ ይግስሶ ፡ በእደዊሁ ፡ ለወልደ ፡ እግዚኣብሔር ፡ ዘኢይክሉ ፡ ይልክፍዎ ፡ ኪሩቤል ፡ ወሱራፌል ፡ በአእዳወ ፡ እሳት ። ወውእቱሰ ፡ ዮሐንስ ፡ ይቤ ። ዝውእቱ ፡ ቀዳማዊ ፡ ዘሰማዕነ ፡ ወዘርኢነ ፡ ወዘ ፡ ጠየቅነ ፡ ወዘ ፡ ገሰሰ ፡ እደዊነ ። ወወልደ ፡ እግዚኣብሔርኒ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ ሰመዮ ፡ ለዮሐንስ ፡ ወልዳ ፡ ለእሙ ፡ ማርያም ፡ እምብዝኀ ፡ አፍቅሮቱ ፡ ኪያሁ ፡ በእንተ ፡ ድንግልናሁ ፡ ወቅድስናሁ ፡ ዘከፈሎ ፡ ለኪሁ ። ተሰምየት ፡ እሞ ፡ ለዮሐንስ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ እግዚኣብሔር ፡ በሥጋ ፡ ሰብእ ፡ ዘኢይከውን ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡ መጠነ ፡ ጸበለ ፡ አግእኒሃ ። ዘይሰፍሑ ፡ ትጉሃነ ፡ ሰማይ ፡ አክናፊሆሙ ፡ ዘነበልባል ፡ ለጸልሎታ ። ተሰምየት ፡

1 MS ”ሥረተ ፡

እሞ ፡ ለዮሐንስ ፡ በአፈ ፡ ወልዳ ፡ ዋሕድ ። እስመ ፡ ረከበ ፡ ዮሐንስ ፡ ሞገሰ ፡ እምካልአኒሁ ፡ በጎበ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ። ኵሉ ፡ ፍጥረት ፡ ዘበ ፡ ሰማይ ፡ ወዘ በ ፡ ምድር ፡ ወዘ ፡ ታሕተ ፡ ምድር ፡ ወዘውስተ ፡ ባሕር ፡ ወኵሉ ፡ ዘውስቴቶ ሙ ፡ ዘይገንዩ ፡ ለክልኤ ፡ ድንግልናሃ ፡ ለድንግልና ፡ ሕሊናሃ ፡ ወለ ፡ ድንግ ልና ፡ ሥጋሃ ፡ ተሰምየት ፡ እሞ ፡ ለዮሐንስ ። እስመ ፡ ፍቁር ፡ ውእቱ ፡ ዮሐን ስ ፡ በጎቤሃ ፡ ወበጎበ ፡ ወልዳ ፡ ፈድፋደ ፡ እምካልአኒሁ ። ብፁዕ ፡ አንተ ፡ አዮ ሐንስ ፡ ዘተሰምየት ፡ እመከ ፡ ማርያም ፡ እግዝእትከ ፡ አኮ ፡ ዘወለደተከ ፡ በ ሥጋ ፡ በከመ ፡ ወለደቶ ፡ ለወልዳ ፡ ዋሕድ ፡ እንበለ ፡ ዘርእ ፡ በድንግልናሃ ። አላ ፡ ወለደተከ ፡ በፍቅር ፡ ወተሰምየት ፡ እመከ ፡ በጎሩተ ፡ እግዚእከ ፡ እምቀዲ ሙ ፡ ዘአፍቀረከ ፡ ፈድፋደ ፡ እምካልአኒከ ፡ ዘአርፈቀከ ፡ ዲበ ፡ እንግድዐሁ ፡
48ᵛ አመ ፡ ድራር ። ወካዕበ ፡ ኢያንተገ ፡ አፍቅሮተከ ፡ በጊዜ ፡ ሕ/ማሙ ፡ እንዘ ፡ ቅንው ፡ ውእቱ ፡ በዲበ ፡ መስቀል ፡ አማኅፀነከ ፡ ጎበ ፡ እሙ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ነዋ ፡ ወልድኪ ። ወለከኒ ፡ ይቤለከ ፡ ነያ ፡ እምከ ። ናሁኬ ፡ አእመርነ ፡ ከመ ፡ ፈድፋደ ፡ ያፈቅረከ ፡ እምኵሉ ፡ ሰብእ ፡ እስመ ፡ ለከ ፡ ለባሕቲትከ ፡ አማ ኅፀነከ ፡ ጎበ ፡ እሙ ፡ በጊዜ ፡ ሕማሙ ፡ እንዘ ፡ ይቀውማ ፡ ምስሌከ ፡ እኅታ ፡ ለእሙ ፡ ወማርያ ፡ እንተ ፡ ቀለዮጳ ፡ ወማርያም ፡ መግደላዊት ። አዮሐንስ ፡ ድ ንግል ፡ ወካህን ፡ ነዓ ፡ ጎቤነ ፡ ዮም ፡ ከመ ፡ ታርውየነ ፡ እምሐሊበ ፡ ወንጌል ከ ። ንኅሥሥ ፡ እምኀቤከ ፡ ወንሴአለከ ፡ ንግረነ ። ምንት ፡ ውእቱ ፡ ዘትቤ ፡ በወንጌልከ ። ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ወልድ ፡ ዋሕድ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስተ ፡ ሕፅነ ፡ አቡሁ ፡ ውእቱ ፡ ነገረነ ። እስመ ፡ በዝንቱ ፡ ምክንያ ት ፡ ቃልከ ፡ ይቤሉ ፡ ዘሚካኤል ፡ ወገማልያል ፡ ወዓዲቃ ፡ አልቦቱ ፡ ለእግዚ አብሔር ፡ መልክዐ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ። ኢገብሮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለ መልክዐ ፡ ሥጋሁ ፡ ለአዳም ። ዘይትገሰስ ፡ ወዘያስተርኢ ፡ በአርአያ ፡ ዚአ ሁ ፡ ወበ ፡ አምሳሊሁ ። አርአያሁሰ ፡ ወአምሳሊሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ መን ፈስ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢያስተርኢ ፡ ዘተነፍኅ ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ ለአዳም ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ዮሐንስ ፡ በወንጌሉ ፡ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ እ ግዚአብሔርሰኬ ፡ ኢያስተርኢ ፡ ወአልቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ዘይአምሮ ፡ ሰብእ ፡ ለሊሁ ፡ የአምር ፡ መልክያ ። ወለነፍስኒ ፡ አልባቲ ፡ መልክዐ ፡ ዘየአምሮ ፡ ሰ ብእ ፡ ወኢ ፡ ታስተርኢሂ ፡ እስመ ፡ አምሳሊሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ይእቲ ።

ወአንተሰ ፡ ኦ ፡ ዮሐንስ ፡ ኢትቤ ፡ ከመዝ ፡ አልቦቱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ መ ልክዐ ። በከመ ፡ ይቤሉ ፡ እሙንቱ ፡ አላ ፡ ትቤ ፡ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡

ዘርእዮ ፡ ግሙራ ። እሙን ፡ ውእቱ ፡ ቃልከ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ለእ
ግዚአብሔር ፡ በፍጹም ፡ ግርማ ፡ መለኮቱ ። ወባሕቱ ፡ ቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ከ
መ ፡ ሰብእ ፡ ለባሕርየ ፡ መለኮቱ ፡ ዘኢያስተርኢ ። ወበእንተ ፡ ኢያስተርእዮ ፡
ባሕረየ ፡ (sic) መለኮቱሰ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እሙነ ፡ ይቤ ፡ ወንጌላዊ ፡ ንጹሕ ፡
ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ወለሊሁኒ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይቤ
ሎ ፡ ለሙሴ ፡ አመ ፡ ይቤሎ ፡ አርእየኒ ፡ ስብሐቲከ ፡ ኢትክል ፡ ርእዮተ ፡ ገጽ
የሰ ፡ እስመ ፡ አልቦ ፡ ሰብእ ፡ ዘይሬኢ ፡ ገጽየ ፡ ወየሐዩ ። ወጳውሎስኒ ፡ ይቤ ፡
በእንተ ፡ ባሕርየ ፡ መለኮቱ ፡ ለአምላክነ ፡ ዘኢያስተርኢ ፡ ወኢይትአመር ፡ ለ
ሰብእ ፡ ወለመላእክት ። እግዚአብሔርሰ ፡ ኢያስተርኢ ፡ እምፍጥረተ ፡ ዓለ
ም ። ወባሕቱ ፡ ይትዐወቅ ፡ ወእምግባሩ ፡ ነአምሮ ፡ ወርእሶሰ ፡ ለሊሁ ፡ የአ
ምር ፡ መለኮቶ ፡ ከመ ፡ ኢይርከቡ ፡ በዘ ፡ ይትዋሥእዎ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ጳው
ሎስ ፡ ለጢሞቴዎስ ፡ ዕቀብ ፡ ትእዛዞ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በንጽሕ ፡ እስከ ፡
ምጽአቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘያስተርኢ ፡ በዕድሜሁ ፡ ዘባሕ
ቲቱ ፡ ብፁዕ ፡ ወጎያል ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ እግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ ወአምላከ ፡
አማልክት ። ወቦቱ ፡ ብርሃነ ፡ ዘኢይጠፍእ ፡ ዘእምቅድመ ፡ ዓለም ፡ ዘአልቦ ፡
ዘርእዮ ፡ ሰብእ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይክል ፡ ርእዮቶ ። ዘሎቱ ፡ ክብር ፡ ወጎይል ፡
ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ወለነፍስኒ ፡ ባቲ ፡ መልክዐ ፡ ከመ ፡ መልክ
ዐ ፡ ስጋሃ ፡ ወኢኮነት ፡ ዘእንበለ ፡ መልክዕ ፡

f 49r ይቤ ፡ ዘሚካኤል ፡ በቅ/ድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወበቅድመ ፡ ካህናተ ፡ ደብተ
ራ ፡ አልቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡
ወተናገረ ፡ ንጉሥ ፡ እምኦሪት ፡ ወእምነቢያት ፡ እምወንጌል ፡ ወእምሐዋር
ያት ፡ ከመ ፡ ቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ እስ
መ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበ ፡ አምሳሊሁ ፡ ገብሮ ፡ ለሰብእ ፡ ወይቤሎ ፡ ንጉሥ ፡ ለገ
መልያል ፡ ፍታሕኬ ፡ ማእከሌነ ፡ ወማእከለ ፡ ዘሚካኤል ፡ በከመ ፡ ሰማዕከ ፡
ወይቤ ፡ ገማልያል ፡ እንዘ ፡ ይሰምዑ ፡ ቀሲስ ፡ ሐጸይ ፡ ዘካርያስ ፡ ወጸናርግ ፡
ማሰሬ ፡ ተስፋ ፡ መስቀል ፡ ወሊቀ ፡ ደብተራ ፡ ቢፋሞን ፡ ወዐቃቤ ፡ ሰዓት ፡
አምኃ ፡ ለጽዮን ፡ ወጌቶት ፡ ዘደብተራ ፡ ኪራኮስ ፡ ወበ ፡ ጎይለ ፡ ጽዮን ፡ ወዐ
ምደ ፡ ሚካኤል ፡ ወዘርአ ፡ ሃይማኖት ፡ ወዮሐኒ ፡ ወባሮክ ፡ እጉሁ ፡ ወገባሬ ፡
ሠናያትኒ ፡ ገብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ወሕዝበ ፡ አንበሳ ፡ ወሕዝበ ፡ ጽዮን ፡ ወነአም
ን ፡ በአብ ። ወዘ ፡ ዲያቆናት ፡ ጌቶት ፡ ተጠምቀ ፡ መድኅን ፡ ወተክለ ፡ ኢየሱ

ስ ፡ ወገብረ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወሳሙኤል ፡ አይባስ ፡ እከአብ ፡ ወዜና ፡ ገብ
ርኤል ፡ ወገደ ፡ አንበሳ ፡ ወበጎይለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወዙሎሙ ፡ ዲያቆናት ፡ ወዙ
ሎሙ ፡ ካህናተ ፡ ደብተራ ፡ ወዘ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ጠበቂ ፡ (sic) ጌቶት ፡ ክር
ስቶስ ፡ ጎሬ ፡ ወፍሬ ፡ መስቀል ፡ ወእምነ ፡ ግብጻዊያንሂ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘበራራ ፡
ዘደብረ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ወፈድለለ ፡ ግብጻዊ ፡ ወእስጢፋኖስ ፡ ንቡረ ፡ እድ ፡
ዘሲመይ ፡ ወይትባረክ ፡ ንቡረ ፡ እድ ፡ ዘወጊ ፡ ወፍሬ ፡ ካህን ፡ መራሒ ፡ ዘደ
ብረ ፡ ነጐድጓድ ፡ አንሰ ፡ ጎበርኩ ፡ ምስለ ፡ ዘሚካኤል ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ወን
ጌል ፡ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ወእመሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእ
ዮ ፡ ግሙራ ፡ መነኬ ፡ ይመስል ፡ እብል ፡ ወይቤሎ ፡ ንጉሥ ፡ ጸናዕክኑ ፡ በዝ ፡
ቃል ፡ ወይቤሎ ፡ እወ ፡ ጸናዕኩ ፡ ወይቤሎ ፡ ንጉሥ ፡ ኢትትካኀደኒኬ ። ወ
ይቤ ፡ ኢይትከሐደክ ፡ ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ስምዑ ፡ ሊተ ፡ ካህናተ ፡ ደብተራ ፡ ከ
መ ፡ ኢይትካሐደኒ ፡ ወይቤልዎ ፡ ሰማዕነ ፡ ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ክርስቶስ ፡ ኢተ
ሰገወኑ ፡ ወኢተወልደኑ ፡ በፍጹም ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ ኢልህቀኑ ፡ በበ ፡ ሕ
ቅ ፡ እስከ ፡ ኮነ ፡ ከመ ፡ ዐቅመ ፡ ብእሲ ፡ ፍጹም ። ኢጾረኑ ፡ ሕማመ ፡ በእንቲ
አነ ፡ ኢተኰርዐኑ ፡ ርእሶ ፡ በሕለት ። ኢተሰቅለኑ ፡ ዲበ ፡ መስቀል ። ኢተቀ
ነወኑ ፡ እደዊሁ ፡ ወእገሪሁ ፡ በቅንዋት ። ኢሰትየኑ ፡ ብሒአ ፡ ምስለ ፡ ሐሞ
ት ። ኢጥዕመኑ ፡ ሞተ ፡ በሥጋ ። ወኢተረግዘኑ ፡ ገቦሁ ፡ በኲናት ። ወኢተቀ
49r ብረኑ ፡ ውስተ ፡ / መቃብር ። ወኢተንሥአኑ ፡ እምውታን ፡ ወኢዓርገኑ ፡ [2]
ውስተ ፡ ሰማያት ። ወኢነበረኑ ፡ በየማነ ፡ አብ ። ወእመሰ ፡ ነበረ ፡ በየማነ ፡
አብ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ በፍጹም ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ ዘነሥአ ፡ እም
ፍጽምት ፡ ድንግል ። መልክዐ ፡ አብ ፡ ወመልክዐ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ኢሥ
ግዋን ፡ ይመስልዎኑ ፡ ለውእቱ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ ፍጹም ፡ ዘሀሎ ፡ በወል
ድ ፡ ወሚመ ፡ ኢይመስልዎ ።

ወሶበ ፡ ሰምዐ ፡ ገማልያል ፡ ደንገፀ ፡ ወተጎፍረ ፡ ወኢረከበ ፡ [3] ፍኖተ ፡ ነገ
ር ፡ ዘይመይጥ ፡ ሎቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ወይቤ ፡ ካዕበ ፡ ንጉሥ ፡ ወእመሰ ፡ ትቤ ፡ ኢ
ይመስልዎ ፡ ኮንከ ፡ ውጹአ ፡ እምሕግ ፡ ወኢይደልወከ ፡ በዊአ ፡ ውስተ ፡ ቤ
ተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወተመጥዎ ፡ ሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡ ለዘ ፡ ተሠገወ ፡ ጎይል ። እ
ስመ ፡ አባእከ ፡ ተውሳከ ፡ ዲበ ፡ ሥላሴ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ ዘኢይመስሎሙ ፡ ለ

2 MS ወኢ ፡ ዓር''
3 MS ''ካበ ፡

መልክዐ ፡ [4] አብ ፡ ወለመልክዐ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወኮንከ ፡ ሱታፌሆሙ ፡ ለመረብዓን ። እስመ ፡ ትቤ ፡ በሕሊና ፡ ስሕተትከ ፡ [5] ዘአስረጸ ፡ ሰይጣን ፡ ውስተ ፡ ልብከ ። ወልድሰ ፡ በመልክዐ ፡ መለኮቱ ፡ ይመስሎሙ ፡ ለአብ ፡ ወ ለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበ ፡ መልክዐ ፡ ትስብእቱሰ ፡ ኢይመስሎሙ ። ናሁኬ ፡ ረሰይኮ ፡ ክልኤ ፡ አካለ ፡ ለወልድ ፡ ዋሕድ ፡ ዘበእንቲአሁ ፡ ይቤ ፡ ዮሐንስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ነጻሬ ፡ ኀቡአት ፡ ወነባቤ ፡ [6] መለኮት ። ወውእቱ ፡ ቃል ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ፡ ወኀደረ ፡ ላዕሌነ ፡ ወሰወረ ፡ እምኔነ ፡ ወርኢነ ፡ ስብሐቲሁ ፡ ከመ ፡ ስብ ሐተ ፡ ፭ዋሕድ ፡ ለአቡሁ ። ናሁኬ ፡ ወፃእከ ፡ እምወንጌለ ፡ መንግሥት ፡ ዘ ይጼውዕ ፡ መሃይምናን ፡ ኀበ ፡ ከብካበ ፡ [7] መርዓ ፡ ሰማያዊ ፡ ዘኢይኀልፍ ። ኀሥሦሙ ፡ አንተሰ ፡ ለማኅበረ ፡ ከልቄዶን ፡ ሱቱፋነ ፡ ሃይማኖትከ ፡ ከመ ፡ ታንኰርኵር ፡ ምስሌሆሙ ፡ ውስተ ፡ ቀላየ ፡ ገሃነም ፡ አመ ፡ ይቤሎሙ ፡ ወል ድ ፡ ዋሕድ ፡ ሐሩ ፡ እምኔየ ፡ ርጉማን ፡ ውስተ ፡ እሳት ፡ ዘለዓለም ፡ ዘድልው ፡ ለሰይጣን ፡ ወለመላእክቲሁ ። ንሕነሰ ፡ ነአምንሂ ፡ ወንሜህርሂ ፡ ሥሉሰ ፡ በ
f 50r ግጻዌ ፡ እንበለ ፡ ተ/ውሳክ ፡ ወ፭በምልክና ፡ ወበ ፡ ስልጣን ፡ በንግሥ ፡ ወ በምኵናን ፡ እንበለ ፡ ፍልጠት ። ለአብኒ ፡ አልቦቱ ፡ [8] ካልአ ፡ መልክዐ ፡ ዘእ ንበለ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ እስመ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበአምሳሊሁ ፡ ገብሮ ፡ ለሰ ብእ ። ወለወልድኒ ፡ መልክዑ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ አቡሁ ፡ ውእቱ ። ወመልክዐ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስኒ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ውእቱ ። ዕሩያን ፡ በ አካል ፡ እንበለ ፡ ተገምሮ ፡ ወስፉሐን ፡ እንበለ ፡ ተደንግጎ ። ፭ራእዮሙ ፡ ወ፭ ብርሃኖሙ ፡ ወ፭መለኮቶሙ ፡ ወ፭መንግሥቶሙ ። ወ፭ሕሊናሆሙ ።

ወወልድኒ ፡ ፭ዘእምሥላሴ ፡ [9] አመ ፡ ፈቀደ ፡ ይኩን ፡ ሰብአ ፡ ለመድኀኒተ ፡ ዓለም ፡ ኢኀደረ ፡ ኀበ ፡ ካልእ ፡ [10] መልክዕ ፡ ዘእንበለ ፡ ኀበ ፡ መልክዐ ፡ ሰ ብእ ፡ ዘገብረ ፡ ቀዲሙ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበአምሳሊሁ ፡ ከመ ፡ ይትፈጸም ፡ ዘ ተብህለ ፡ በኦሪት ፡ ወይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ ናሁ ፡ አዳም ፡ ኮነ ፡ ከመ ፡ ፭እም ኔነ ። ናሁኬ ፡ አቅደመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነጊረ ፡ በእንተ ፡ ተዋሕዶተ ፡ ትስ ብእት ፡ ምስለ ፡ መለኮት ። ወዮሐንስኒ ፡ ይቤ ፡ በርእሰ ፡ መጽሐፉ ፡ እንዘ ፡

4 MS ለመክዐ ፡
5 MS ”ትትከ ፡
6 MS ”በቤ ፡
7 MS ካ”
8 MS ”በቱ ፡
9 MS ”ለሴ ፡
10 MS ከ”

ያኅብር ፡ ቃለ ፡ ምስለ ፡ አሪት ። ወውእቱ ፡ ቃል ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ። ወበእንተ ፡መ
ልክዐ ፡ ሥጋሁሰ ፡ ለአዳም ፡ ዘይትገሰስ ፡ ወዘይትረአይ ፡ ዘከመ ፡ ገብሮ ፡ እግዚ
አብሔር ፡ በአርአያሁ ፡ ወአምሳሊሁ ፡ ታየድዕ ፡ ቅድስት ፡ አሪት ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡
ወይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ ንግበር ፡ ሰብአ ፡ በአርአያነ ፡ [11] ወበአምሳሊነ ። ወ
ዓዲ ፡ ይቤ ፡ ወገብሮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለእጓለ ፡ እመሕያው ፡ በአምሳለ ፡ እ
ግዚአብሔር ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ እንዘ ፡ ያጤይቅ ፡ መልክዐ ፡ ሥጋሁ ፡ ለአዳ
ም ፡ ዘተገብረ ፡ እመሬተ ፡ ምድር ፡ ከመ ፡ አርአያሁ ፡ ወአምሳሊሁ ፡ ለእግዚ
አብሔር ፡ ውእቱ ። ወገብሮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሰብእ ፡ እምነ ፡ መሬተ ፡ ም
ድር ፡ ናሁኬ ፡ ለመልክዐ ፡ ሥጋሁ ፡ ለአዳም ፡ ዘገብሮ ፡ እመሬተ ፡ ምድር ፡
ሰመዮ ፡ እግዚአብሔር ፡ አርአያሁ ፡ ወአምሳሊሁ ። ወእምድኅረ ፡ ገቢር ፡ አ
ትለወ ፡ ንፍኅተ ፡ እስመ ፡ ይቤ ፡ ወነፍኅ ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ መንፈሰ ፡ ሕይወት ፡
ወኮነ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፡ በመንፈሰ ፡ [12] ሕይወት ። ወበመጽሐፈ ፡ ኩፋ
ሌኒ ፡ እንዘ ፡ ያርኢ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሥጋሁ ፡ ለአዳም ፡ ዘተገብረ ፡ በደመ ፡
ነፍስ ፡ ዘይመውት ፡ ሶበ ፡ ይትከዐው ፡ ደሙ ፡ በዘ ፡ ኮነ ፡ ቀትል ፡ ተገብረ ፡በመ
50' ልክዐ ፡ እግዚአብሔር ። ይቤ ፡ እ/ግዚአብሔር ፡ እምውስተ ፡ እደ ፡ ኵሉ ፡ ሰ
ብእ ፡ እትጎሠሶ ፡ ለደመ ፡ ሰብእ ፡ ወኵሉ ፡ ዘይክዐ ፡ ደመ ፡ ሰብእ ፡ ወደሙ ፡
ይትከዐው ፡ እስመ ፡ በመልክዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ገብሮ ፡ ለአዳም ፡ ወሐዋ
ርያትሂ ፡ ፲ወ፪ምስለ ፡ ጳውሎስ ፡ ሱታፈሆሙ ፡ [13] ኮኑ ፡ ስምዐ ። ከመ ፡
ኵሉ ፡ መልክዐ ፡ ሥጋ ፡ ሰብእ ፡ ተገብረ ፡ በመልክዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወይ
ቤሉ ፡ በዲድስቅልያሆሙ ። ወባሕቱ ፡ ኢመፍትው ፡ ለነ ፡ ንላጺ ፡ ጽሕመነ ፡
ወኢንወልጥ ፡ [14] ፍጥረተ ፡ ብእሲ ፡ ውስተ ፡ ካልእ ፡ ግዕዝ ፡ ወእመሰ ፡ ትገ
ብር ፡ ከመዝ ፡ ኮንከ ፡ ውዑአ ፡ እምኅግ ፡ ወርኅቀ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ ዘፈ
ጠረከ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበአምሳሊሁ ። [15] ወጳውሎስኒ ፡ በመልእክቱ ፡ ለብ
ሔረ ፡ ቆሮንቶስ ፡ ቀዳማይ ፡ እንዘ ፡ ያርኢ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሥጋሁ ፡ ለብ
እሲ ፡ ተገብረ ፡ በመልክዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይቤ ፡ ወብእሲኒ ፡ ኢኮነ ፡ ርቱዕ ፡
ይትገልበብ ፡ ርእሶ ፡ ሶበ ፡ ይጼሊ ፡ እስመ ፡ አምሳሉ ፡ ወአርአያሁ ፡ ለእግዚ
አብሔር ፡ ውእቱ ።

11 MS ''የነ ፡
12 MS ''ሱ (?)
13 MS ሱተ''
14 MS ወኢ ፡ ን''
15 MS ''ሰሊሁ ።

ናሁኬ ፡ ነገራ ፡ መጻሕፍት ፡ [16] ብሊት ፡ ወሐዳስ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሥጋ ሁ ፡ ለሰብእ ፡ ዘይትረአይ ፡ ወዘይትገሰስ ፡ ተገብረ ፡ በመልክዐ ፡ እግዚአብ ሔር ፡ ጎቡእ ፡ ዘኢያስተርኢ ፡ ወኢይትገሰስ ፡ ለባሕርየ ፡ መለኮቱሰ ፡ ለአም ላክነ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ በግርማ ፡ መለኮቱ ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ዮሐ ንስ ፡ ወልደ ፡ ነጐድጓድ ፡ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ። ወ ለሊሁኒ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይቤ ፡ እንዘ ፡ ይነግር ፡ በእንተ ፡ ባሕርየ ፡ መለኮቱ ፡ ለአቡሁ ፡ ዘኢርእዮ ፡ ወኢመኑሂ ። ወአልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ለእግዚአብ ሔር ፡ አብ ፡ ዘእንበለ ፡ ዘእምጎቤሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ወውእቱ ፡ ርእዮ ፡ ለአብ ፡ ወበእንተ ፡ [17] መልክዐ ፡ መለኮቱሰ ፡ ለአቡሁ ፡ ከመ ፡ ይመስ ሎ ፡ ለመልክዐ ፡ ሰብእ ፡ ዘለብሶ ፡ ወልድ ። ይቤ ፡ እንዘ ፡ ያርኢ ፡ [18] አመ ፡ ይ ቤሎ ፡ ፊልጶስ ፡ እግዚኦ ፡ አርእየናሁ ፡ ለአብ ፡ ወይአክለነ ፡ ወይቤሎ ፡ እግ ዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ መጠነዝ ፡ መዋዕለ ፡ ሀሎኩ ፡ ምስሌክሙ ፡ ወኢየእመርክሙ ኒ ፡ (sic) ፊልጶስ ፡ ዘርእየ ፡ ኪያየ ፡ ርእዮ ፡ ለአቡየ ።

ጎድጉኬ ፡ ዘንተ ፡ ትምህርተ ፡ እለ ፡ ትብሉ ፡ ኢተገብረ ፡ መልክዐ ፡ ሥጋ ሁ ፡ ለአዳም ፡ በመልክዐ ፡ እግዚብሔር ። መልክዐ ፡ ሥጋሁሰ ፡ ለአዳም ፡ አር አያሁ ፡ ወአምሳሊሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ውእቱ ። ወንዑ ፡ አሚነነ ፡ በአሐቲ ፡
f 51r ሃይማኖት ፡ / ወአርዩነ ፡ ልበ ፡ በ፩ሕሊና ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ሐዋርያ ፡ ወማሕ ለቅቱሰ ፡ ለኵሉ ፡ ከመ ፡ ተኣርዩ ፡ ልበ ፡ በአሐዱ ፡ ሕሊና ። ንጸውዖ ፡ ለዮሐ ንስ ፡ ወንጌላዊ ፡ እንዘ ፡ ንብል ፡ በ፩ቃል ፡ ነዓ ፡ ጎቤነ ፡ ዮም ፡ አመ ፡ በዐ ልከ ፡ ዮሐንስ ፡ ወልደ ፡ ነጐድጓድ ፡ ዮሐንስ ፡ ቴዎሳሎስ ፡ ዮሐንስ ፡ አቡቀለ ምሲስ ፡ ዮሐንስ ፡ ፍቁረ ፡ እግዚእ ፡ ወነቢይ ፡ ረአዬ ፡ ጎቡአት ። ዮሐንስ ፡ ድን ግል ፡ ወካህን ፡ ነዓ ፡ ጎቤነ ፡ ዮም ፡ በዛቲ ፡ ዕለት ፡ ዐባይ ፡ በዐልከ ፡ ከመ ፡ ትጸ ግወነ ፡ በረከተከ ፡ ለእለ ፡ ንጹውዕ ፡ ስመከ ፡ ወለእለ ፡ ንገብር ፡ ተዝካረከ ። ነዓ ፡ ጎቤነ ፡ ዮም ፡ ከመ ፡ ትመጥወነ ፡ ፈቲተከ ፡ ጎብስተ ፡ ሕይወት ፡ በእደ ዊከ ፡ ቅዱሳት ፡ ወቀዲሐከ ፡ ደመ ፡ መለኮት ፡ ለዘ ፡ በልዖ ፡ ወለዘ ፡ ሰትዮ ፡ ዘ ይሁብ ፡ ሕይወተ ፡ ዘለዓለም ። በከመ ፡ ይቤ ፡ እግዚእከ ፡ ዘበልዐ ፡ ሥጋየ ፡ ወሰትየ ፡ ደምየ ፡ ቦሕይወተ ፡ ዘለዓለም ፡ ወአነ ፡ አነሥኦ ፡ በደኃሪት ፡ ዕለት ።

16 MS ”ት ፡
17 MS ወቢ” (?)
18 The sentence is probably corrupt

ዘሎቱ ፡ ስብሐት ፡ ምስለ ፡ ጌር ፡ አቡሁ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓ
ለም ፡ አሜን ።

ንግባእኬ ፡ ኀበ ፡ ቀዳሚ ፡ ነገር ፡ በእንተ ፡ ዕልወቱ ፡ ለዘሚካኤል ፡ ከመ ፡
ንንግር ፡ ዘለፋሁ ፡ እስመ ፡ ክሕደ ፡ ገጸ ፡ ሥላሴ ፡ ወይቤ ፡ አልቦቱ ፡ መልክዐ ፡
ለእግዚአብሔር ፡ ወሰብእኒ ፡ ኢተገብረ ፡ በመልክዐ ፡ እግዚአብሔር ። ወበ
እንተዝ ፡ ይቤ ፡ በዕበደ ፡ ልቡ ፡ በውስተ ፡ ጸሎት ፡ ዘሠርዐ ፡ በቤተ ፡ ክርስቲ
ያኑ ። ወእንዘ ፡ ይቄድስ ፡ ይብል ፡ ፫ጊዜ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ በከመ ፡
ሰምዐ ፡ እምኀበ ፡ ነቢያት ፡ እለ ፡ ጸሐፉ ፡ ሰሚያሙ ፡ እንዘ ፡ ይቄድስዎ ፡ መላ
እክት ፡ ሥልሰ ፡ ለሥሉስ ፡ ቅዱስ ። ወውእቱሰ ፡ ኢይአምን ፡ ሥላሴሁ ፡ ለስ
ሉስ ፡ በግጻዌ ፡ ወበመልክዕ ። ወእንዘ ፡ ይትካሐዶ ፡ ለሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ለዘ ፡
ይቤ ፡ ንግበር ፡ ሰብአ ፡ በአርአያነ ፡ ወበ ፡ አምሳሊነ ፡ ከመ ፡ ናእምር ፡ ንሕነ ፡
ከመ ፡ በመልክዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተፈጠርነ ። ዘሚካኤልሰ ፡ ዕልው ፡ እን
ዘ ፡ ይክሕድ ፡ መልክዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘሀሎ ፡ ላዕለ ፡ ሰብእ ። ይቤ ፡ በአር
እዮ ፡ ፍጥረታት ፡ ኢይትማሰል ። ወካዕበ ፡ እንዘ ፡ ይክሕድ ፡ ግጻዌ ፡ ሥላሴ ፡
ይቤ ፡ ወበአገጽዎ ፡ ኢይትካሀል ።

ወእመሰ ፡ አልቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በመልክዐ ፡ መኑኬ ፡ ኀደ
ረ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውስተ ፡ ማኅፀና ፡ ለድንግል ፡ ወበመልክዐ ፡ መኑ ፡
ለብሶ ፡ ለመልክዐ ፡ ሰብእ ። ወእመሰ ፡ ካልእ ፡ መልክዐ ፡ መለኮቱ ። ለወል
ደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወካልእ ፡ መልክዐ ፡ ትስብእቱ ፡ ወለእመ ፡ ኢተዋሐደ ፡
f 51v መልክዐ ፡ መለ/ኮቱ ፡ ወትስብእቱ ፡ ለወልደ ፡ እግዚአብሔር ። በከመ ፡ ይቤ ፡
ዘሚካኤል ፡ ዕልው ፡ ናሁኬ ፡ ተወሰከ ፡ [19] ዲበ ፡ ሥላሴ ፡ ራብዐይ ፡ መልክዐ ፡
ትስብእት ። ወንሕነሰ ፡ ደቂቀ ፡ ትምህርቶሙ ፡ ለነቢያት ፡ ወለሐዋርያት ፡
ንብል ፡ ገብሮ ፡ ለአዳም ፡ ቀዲሙ ፡ በመልክዐ ፡ መለኮቱ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበ
አምሳሊሁ ። ወአመ ፡ ፈቀደ ፡ ተሰብአ ፡ ለብሰ ፡ እማርያም ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡
ዘገብረ ፡ ቀዲሙ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበአምሳሊሁ ፡ ወኮነ ፡ ፩አካለ ፡ በመለኮቱ ፡
ወበ ፡ ትስብእቱ ።

ወከመሰ ፡ ገብሮ ፡ ለአዳም ፡ በአርአያሁ ፡ ወበአምሳሊሁ ፡ እም፩ጠባይዕ ፡
ስማዕ ፡ ዘይቤ ፡ በመጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ወነሥአ ፡ እመሬተ ፡ ምድር ፡ በእ
ደዊሁ ፡ ቅዱሳት ፡ ወቶስሐ ፡ ማየ ፡ ወእሳተ ፡ ወነፋስ ፡ ወፈጠሮ ፡ ለአዳም ፡ በ

19 MS ተወሳከ ፡

ዘዚአሁ ፡ አርአያ ፡ ወአምሳል ። ውእተኬ ፡ አርአያ ፡ ወአምሳለ ፡ ዘገብረ ፡ በእደዊሁ ፡ እምፀጠባይዕ ፡ ለብሰ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ እማርያም ። ም ስለ ፡ መንፈሰ ፡ ሕይወት ፡ ነባቢ ፡ ወለባዊ ፡ ወበውእቱ ፡ አርአያ ፡ ወአምሳ ል ፡ ሥጋ ፡ ወደም ፡ ወዐጽም ፡ ወጸጕር ፡ ወአስራው ፡ ዐርገ ፡ ሰማያተ ፡ ወነበ ረ ፡ በየማነ ፡ አቡሁ ፡ ኀበ ፡ ዘይመስሎ ፡ በአርአያ ፡ ወበመልክዕ ፡ በከመ ፡ ይ ቤ ፡ ጳውሎስ ፡ ለሰብአ ፡ ፊልጵስዩስ ፡ ዝውእቱ ፡ አርአያ ፡ ገጹ ፡ ለእግዚአብ ሔር ፡ ወንሕነሰ ፡ አመነ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ አብ ፡ መልክዐ ፡ ወልድ ፡ ወመ ልክዐ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በበግጻዌሁ ። ወለነኒ ፡ ፈጠረነ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበ አምሳሊሁ ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ ዘሚካኤል ፡ ዕልው ፡ ምስለ ፡ ዓጽቃ ፡ መስተካሕድ ፡ ይመጽ እ ፡ ወልድ ፡ እንዘ ፡ ያስተርኢ ፡ በሥጋዌሁ ፡ አብሰ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ኢ ያስተርእዩ ፡ ወኢይትዐወቁ ፡ ዘእንበለ ፡ በሕሊና ፡ ወዘንተ ፡ ይብሉ ፡ እንዘ ፡ የዐቢዩ ፡ አበ ፡ ወመንፈሰ ፡ ቅዱሰ ፡ እምወልድ ፡ ኢለቢዎሙ ፡ ከመ ፡ ዕሩያ ን ፡ [20] እሙንቱ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዘእንበለ ፡ ፍልጠት ። ወምሉአን ፡ ዘእንበለ ፡ ሕጻት ። ወንሕነሰ ፡ ነአምን ፡ ምጽአቶ ፡ ለወልድ ፡ ም ስለ ፡ አቡሁ ፡ ወቅዱስ ፡ መንፈሱ ፡ ይኰንን ፡ ሕያዋን ፡ [21] ወምውታን ። በከ
f 52r መ ፡ ይቤ ፡ እግዚእነ ፡ በማቴዎስ ፡ / ወንጌላዊ ። ትሬእይዎ ፡ ለወል[ደ ፡] እጓለ ፡ እመሕያው ፡ እንዘ ፡ ይነብ[ር ፡] በየማነ ፡ ኀይል ፡ ወእንዘ ፡ ይመ[ጽ] እ ፡ በደመና ፡ ሰማይ ። ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ [በ]ማርቆስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ወናሁ ፡ ት [ሬ]እይዎ ፡ ለወልደ ፡ እጓለ ፡ እመሕያ[ው] ፡ እንዘ ፡ ይነብር ፡ በየማነ ፡ ኀይ [ል] ። ወይመጽእ ፡ በደመና ፡ ሰማይ ። [ወ]ካዕበ ፡ ይቤ ፡ በሉቃስ ፡ ወንጌላ [ዊ] ፡ እምይእዜሰ ፡ ትሬእይዎ ፡ ለወ[ል]ደ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፡ ይነብር ፡ [በ]የማነ ፡ ኀይለ ፡ እግዚአብሔር ።

ወበእንተሂ ፡ አስተርእዮተ ፡ መለ[ኮ]ቱ ፡ ለክርስቶስ ፡ ይብሉ ፡ እሉ ፡ ዕ [ል]ዋን ፡ በአርሰሓስሐ ፡ ልቦሙ ፡ ወ[መ]ለኮትሰ ፡ ኢያስተርኢ ፡ ግሙራ ፡[ዘ] እንበለ ፡ ሥጋ ፡ ባሕቲቱ ፡ ዘነሥ[አ] ፡ እምኔነ ። ወዘንተ ፡ ይሚህሩ ፡ [ለ]ውሉ ደ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ተመ[ሲ]ሎሙ ፡ ልብዋነ ፡ መጽሐፍ ። [እ]ስመ ፡ ተደ ብየ ፡ አዕይንተ ፡ ልቦሙ ፡ [በጸበለ ፡] ስሕተቱ ፡ ለሰይጣን ፡ ከ[መ ፡ ኢይርአ] ዩ ፡ ወኢያእምሩ ፡ ዘ[ተብህለ] ፡ በሲኖዶስ ፡ ዘበ፷ወ፮[ት]እዛዝ ፡ እንተ ፡

20 MS ዕሩያነ ፡
21 MS ሕዎያነ ፡ , with ዎ inserted later

ይእቲ ፡ ተፈሥሑ ፡ [ውሉ]ድነ ። በእንተ ፡ አስተርእዮ[ተ] ፡ መለኮቱ ፡ በአም ጣነ ፡ ይክሉ ፡ [ይ]ርአይዎ ፡ ፍጡራን ፡ ወአኮ ፡ በ[ፍ]ጹም ፡ ግርማ ፡ መለኮቱ ። ወኢ[ይ]ግበሩ ፡ ግብረ ፡ በበዐለ ፡ ኤጲ[ፋ]ንያ ፡ እስመ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ አ[ስ]ተርአየ ፡ መለኮቱ ፡ ለክርስቶ[ስ] ። ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ በስምዖን ፡ ቀ ነ[ና]ዊ ፡ ወያዕቆፍ ፡ በዕለተ ፡ ተወለ[ጠ ፡] ራእዩ ፡ በደብረ ፡ ታቦር ። ወአስተ ርአየ ፡ እግዚእነ ፡ ክርስቶስ ። ወ[አ]ርአየነ ፡ ስብሐተ ፡ መለኮቱ ፡ ወርኢናሁ ፡ ንሕነ ፡ ሐዋርያት ፡ ሙሴ ፡ ወኤልያስ ፡ ይትናገርዎ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ በስም ዖን ፡ ቀነናዊ ፡ ወያዕቆፍ ፡ በዕለተ ፡ ተወለጠ ፡ ራእዩ ፡ እስመ ፡ በደብረ ፡ ታቦ ር ፡ አስተርአየ ፡ እግዚእነ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአርአየነ ፡ ስብሐተ ፡ መለኮቱ ። ወ ርኢናሁ ፡ ንሕነ ፡ ሐዋርያት ፡ ምስለ ፡ ሙሴ ፡ ወኤልያስ ። ወንሕነሰ ፡ ንብል ፡ መለኮት ፡ ዘአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩ውኣቱ ፡ ወበዕለተ ፡ ም ጽአቱሂ ፡ ያስተርኢ ፡ ገሃደ ፡ መለኮተ ፡ ሥላሴ ፡ ቅዱስ ፡ እንዘ ፡ ኢይትፈለጥ ፡ ትስብእት ፡ ወልድ ፡ እመለኮት ፡ ወእንዘ ፡ ኢይትሌለይ ፡ መለኮተ ፡ አብ ፡ ወመ ንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እመለኮተ ፡ ወልድ ።

ወበእንተ ፡ ዝኬ ፡ ነአምን ፡ ምጽአቶ ፡ ለወልድ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ወቅዱ ስ ፡ መንፈሱ ። ከመ ፡ ይኩንን ፡ ሕያዋነ ፡ ወምውታነ ፡ ወአልቦ ፡ ማሕለቅተ ፡ ለመንግሥቱ ። ይክፍሎኬ ፡ ቁመተ ፡ በየማኑ ፡ ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ቡሩካነ ፡ አቡሁ ፡ ለመሲሕነ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ ምስለ ፡ ኵልነ ፡ ሠራዊቱ ፡ እለ ፡ ዐቀብነ ፡ ትእዛዛቲሁ ። [22] ወያቅርበነ ፡ አም ኃ ፡ ለሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ አምላክነ ። እንዘ ፡ ያስተርኢ ፡ ወይትሌዓል ፡ ስብሐተ ፡ መንግሥቱ ፡ ዲቤነ ፡ ከመ ፡ ይእዜ ፡ አሜሃኒ ። ወይትፈጸም ፡ ላዕሌሁ ፡ ዘተብ ህለ ፡ ብፁዕ ፡ ዘቦ ፡ ዘርአ ፡ በጽዮን ፡ ወአብያተ ፡ በኢየሩሳሌም ። አሜን ።

f 52v ወለእሉሰ ፡ ሰብእ ፡ ዕልዋን ፡ እለ ፡ ይብሉ ፡ ይመጽእ ፡ / ወልድ ፡ እንዘ ፡ ያስተርኢ ፡ በዐቅመ ፡ ትስብእቱ ። አብሰ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ኢይት አመሩ ፡ ዘእንበለ ፡ በሕሊና ፡ እስመ ፡ ምሉአን ፡ እሙንቱ ፡ በኵለሄ ፡ ወ ኢያስተርእዩ ፡ ግሙራ ። ይርከቡኬ ፡ መክፈልተ ፡ ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ረሲዓ ን ። እለ ፡ ይቀውሙ ፡ በፀጋሙ ፡ ምስለ ፡ ሰይጣን ፡ መልአኮሙ ፡ አሜን ። ወ ይበሉሙ ፡ ሑሩ ፡ እምኔየ ፡ ርጉማን ፡ ውስተ ፡ እሳት ፡ ዘለዓለም ፡ አሜን ፡ አ ሜን ፡ ለይኩን ።

22 MS ትእዘዘ''

III. *Translation of the text: EMML 1480, ff. 48r-52r*

f 48r Reading for the 4th (of the month) of *Ṭərr**

In the name of God the Father who is not separated from the Son and the Holy Spirit, in the name of God the Son who is not separated from the Father and the Holy Spirit, and in the name of God the Holy Spirit, Paraclete, who is not separated from the Father and the Son.

All of us Christians were baptized by invoking these names of the Trinity in order to convert from being worldly into being heavenly, from being bodily into being spiritual, and from being children of Adam into being children of God because power is given to us, the faithful, to be children of God as John son of Thunder said in his holy Gospel, "But to all who received him, who believed in him, he gave power to become children of God, who believed in his name, who were not of the blood nor of the will of the lust of flesh nor of the pleasure of man but born from God"[1]. With these names of the Trinity, we write a homily of John son of Thunder.

Homily of John the Apocalypt, homily of John the Theologus, seer of mysteries, who sat in the bosom of fire and was loved by him more than his brothers the Apostles, who deserved to feel with his hands the Son of God whom the Cherubim and the Seraphim cannot touch with (their) hands of fire. The same John said, "This was from the beginning, which we have heard, which we have seen, which we have perceived and which our hands have felt"[2]. And the Son of God, while on the cross, called John the son of his Mother Mary, because of his great love for him because of his virginity and the sanctity with which he himself rewarded him. Mary the Mother of God in the flesh of man, for whom the whole world cannot be even as much as the dust of her shoes, was called the Mother of John. She, whom the diligent of heaven stretch their wings of flame to cover, was called the mother of John by the mouth of her only Son because John received (more) favour than the others from the Lord Jesus. She, to whose twofold virginity — her virginity in mind and virginity in body — all creatures in heaven, on earth, under the earth, in the sea, and all that are in them subjugated themselves, was called the mother of John because John was beloved by her and by her Son more than the others. Blessed you are, O John, whose mother Mary your Lady was called; she did not bear you in flesh as she bore her only Son in her virginity without seed, but in love and thus was

* This is the day on which St. John the Evangelist is commemorated in the Ethiopian Orthodox Church In today's calendar (1982), the 4th of *Tərr* falls on the 12th of January

1 Cf., Jn. 1, 11-13

2 Cf., 1 Jn 1, 1

called your mother by the goodness of your Lord who loved you from the very beginning more than the others, (your Lord) who clasped you to his bosom at meal time. Furthermore, he did not decrease his love for
f 48v you (even) at the time of * his passion; while he was nailed on the cross, he gave you his Mother as a refuge saying, "Behold your Son"[3]. To you, too, he said, "Behold your mother"[4]. Behold, we know that he loves you more than anyone else because to you alone he gave a refuge to his Mother at the time of his passion, while the sister of his Mother and Mary (mother) of Cleopas and Mary Magdalene were standing with you. O John, virgin and priest, come to us today and give us of the milk of your Gospel to drink. We seek you and inquire of you; tell us, what does it mean what you said in your Gospel, "No one has ever seen God; the only Son, who is in the bosom of his Father, told us"[5]? For on the basis of these word(s), Zämika'el, Gämaləyal and ʿAṣqa said:

> God has no form like man's God did not create in his image and likeness the form of Adam's body, which is palpable and visible The image of God and his likeness are an invisible spirit which was breathed upon Adam's face. As John said in his Gospel, "No one has ever seen God" Surely, God is invisible and has no form which man may know, he alone knows his image The soul, too, has no form which man may know and so is invisible because it is the likeness of God

But you, O John, you did not say that God has no form, as these do, but rather, "No one has ever seen God". Your words are true; no one has ever seen God in his perfect terrifying divinity. But the nature of his invisible divinity has form like man's. Because of the natural invisibility of his divinity, the pure Evangelist truly said, "No one has ever seen God". God himself said to Moses — when he said to him: "Show me your glory"[6], — "You cannot see my face; for no man shall see my face and live"[7]. Paul, too, said about the nature of the divinity of our God which is invisible and unknown to people and to the angels: "God is invisible ever since the creation of the world. But he is perceived; we know him from his deed. However, he alone knows his Godhead so that they shall find nothing to argue with him"[8]. Furthermore, Paul said to Timothy, "Keep the commandment of God unstained until the coming of our Lord Jesus Christ who shall appear at the proper time, who alone is blessed and mighty, King of kings and Lord of lords and God of gods. In him there is light that shall not be extinguished

3 John 19, 26
4 John 19, 27.
5 John 1, 18
6 Ex 33, 18
7 Ex 33, 20
8 Cf. Rom 1, 20

which is from the time before the world, he, whom no man has ever seen or can see, to whom is glory and power for ever. Amen"[9]. The soul, too, has form like the form of its flesh; it is not formless.

*f. 49r Zämika'el said * before the King and the clergy of the Tabernacle (at the royal camp), "God has no form like the form of man". The King quoted from the *Orit*[10], (the Books of) the Prophets, the Gospel and the Epistles, (showing) that God has a form like that of man for he created man in his image and likeness. Then the King said to Gämäləyal, "Now, judge between Us and Zämika'el on the basis of what you have heard". While (the following people) were listening: *Qäsis ḥaṣäy*[11] Zäkkarəyas; *Ṣänarəg masäre*[12] Täsfa Mäsqäl; *Liqä däbtära*[13] Bifamon; *ʿAqqabe Säʿat*[14] Ammәḫa Läṣәyon; *Gʷetot zä-däbtära*[15]: Kirakos, Bäḫaylä Ṣәyon, ʿAmdä Mikaʾel, Zärʾa Haymanot, Yoḥanni and his brother Barok; *Gäbare Sännayat*[16]: Gäbrä Iyyäsus, Ḥәzbä Anbäsa, Ḥәzbä Ṣәyon and Näʾammən Bäʾab; *Gʷetot zä-diyaqonat*[17]: Täṭämqä Mädḫən, Täklä Iyyäsus, Gäbrä Mänfäs Qəddus, Samuʾel, Aybas (?), Ǝkäʾab (?), Zena Gäbrəʾel, Gäd(d)ä Anbäsa and Bäḫaylä Giyorgis; all the deacons; all the clergy of the Tabernacle; the custodian(s) of the church: *Gʷetot* Krəstos Ḫare and Fəre Mäsqäl; from the Egyptians: Yoḥannəs of Bärara[18] of the Monastery of Däbrä Ǝsṭifanos[19] and Fädlällä[20]

9 Cf., 1 Tim. 6, 14-16

10 "The Law", or "Octateuch"; see Ro. 2, 18ff.

11 Father Confessor; found almost in every chronicle of Ethiopian Emperors

12 Probably another form for *Ṣərag masäre*; elsewhere, f 109r *Sänargi* . . and *Zanargi*.

13 "Prevost of the Tabernacle", a title not known today

14 "Time Keeper" for the Emperor's Schedules? Although he resides at the Emperor's camp apparently being in charge of ecclesiastical matters — he was the official head or abbot of the Monastery of Dabrä Ḥayq, for Ammәḫa Lasəyon, see J Perruchon (ed) *Les Chroniques de Zarʾa Yāʿeqôb et de Baʿeda Mâryâm*, Paris 1893, p. 7, and Taddesse Tamrat, "The Abbots of Dabrä-Hayq 1248-1535", *Journal of Ethiopian Studies*, vol 8, no 1 (1920), p 108

15 Presumably "Seniors of the *Dabtära* or the priests serving at the chapel of the Royal Camp, the Tabernacle.

16 Probably, "Social workers", according to the *Sinodos*, *Taſaśśəhu wəludənä*, no. 17, e g Cod. Borg. 2, f 12rv. For a description of Cod. Borg. 2, see S. Grébaut and E Tisserant, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865*, Bybliotheca Vaticani 1935, pp. 767-782

17 Apparently "Senior deacons" comparable to *Gʷetot zä-däbtära* see n 15 above Tätamqa Madḫən is mentioned elsewhere as a witness against Gamaləyal who was accused by the Emperor of anti-Maryam heresy, Getatchew Haile, "A Preliminary", p. 218.

18 There were, apparently, two places by the same name one of which was a daughter church/monastery of Däbra Ǝsṭifanos, or else we have to assume that Yohannəs belonged equally to Bärara as well as Dabra Ǝstifanos. For the identity of Bärara one of which is in Amhara land like Ḥayq, see Ludolf, *Historia Aethiopica*, Frankfort, 1681, L.I.C.3; and I Guidi (ed) *Annales Regis Iyásus I (Aḍyām Sagad)*, *CSCO* vol 24, *script aeth*, t 7 (1961), p. 78, for Barara in the south, see O G S Crawford, *Ethiopian Itineraries c 1400-1524*, Hakuyt Society, 1958, pp. 84-86

19 Ḥayq

20 فضل الله

the Egyptian; Ǝsṭifanos the *Nəburä əd* of Simäy [i.e. Šime/Šimäy] Yətbaräk the *Nəburä əd* of Wägi; and Fəre Kahən, the (choir) director of Däbrä Näg^{w}ädg^{w}ad[21], Gämaləyal said, "I agree with Zämika'el as the Gospel said: 'No one has ever seen God'; whom shall I say he looks like, if no one has ever seen him?" The King said to him, "Do you abide by this statement?" He said to him, "Yes, I do". The King said, "Listen for me[22], O clergy of the Tabernacle, that he may not deny". They said "We have heard". Then the King said:

> Wasn't Christ incarnated? Wasn't he born in a perfect form of man? Didn't he grow up gradually to the size of perfect man? Didn't he bear passion for our sake? Wasn't he hit on the head with reeds? Wasn't he crucified on the cross? Wasn't he nailed by his hands and feet? Didn't he drink vinegar with gall? Didn't he taste death in flesh? Wasn't
> f 49^{v} he pierced on his side with a spear? Wasn't he buried in * a tomb? Didn't he rise from the dead? Didn't he ascend to heaven? Didn't he sit on the right side of the Father? If the Son of God is sitting on the side of the Father in a perfect form of man, which he took from the perfect Virgin, do the forms of the Father and the Holy Spirit, who were not incarnated, resemble the perfect form of man which is manifested in the Son or they do not resemble it?

When Gämaləyal heard (this), he was terrified and was put to shame. He did not know how to reply to the King. The King added:

> If you say, "They do not resemble it", you have alienated yourself from the (Christian) law and you are not allowed to enter into the church and take the body and blood of the incarnated Power because you added to the Trinity a form of a man that does not resemble the forms of the Father and the Holy Spirit, you (thus) became a member of the Quadrinitarians because you say in your mistaken thought which Satan produced from your heart, "In the form of his divinity, the Son resembles the Father and the Holy Spirit, but in his human form he does not resemble them" Behold, you made the only Son into two persons, about whom John the Evangelist, seer of mysteries and the Theologus, said, "And that word became flesh and dwelt in us and hid from us We have beheld his glory, as the glory of one who is an only one for his Father"[23] Behold, you have alienated yourself from the Gospel of the Kingdom which invited the faithful to the wedding of the heavenly bride, which does not pass. Look for the Chalcedonians, who share your belief, to roll down with them into the depth of hell when the only Son shall say to them, "Depart from me, you cursed, into the eternal fire prepared for Satan and his angels"[24]
>
> f 50^{r} But we believe in and teach (his) Trinity in personification, without * addition, and unity in rulership, authority, reign and governorship, without separation The Father has no form different from the form of man because he created man in his image and his likeness, the Son's form, too, is like that of the Father; and the form of the Holy

21 Most probably the church built by Zar'a Ya'əqob, Perruchon, *Les Chroniques*, pp 52-53 and 83-84

22 I.e., "Be my witnesses"

23 Cf., John 1, 14

24 Mat 25, 41

> Spirit is like those of the Father and the Son They are equal in hypostasis without infusion and wide without limitation They look alike[25], their light is one, their divinity is one, their kingdom is one, and their thought is one

When the Son, one in the Trinity, willed to become a man for the salvation of the world, he did not dwell in another form but in the form of man which he created before in his image and likeness, so that what has been said in the *Orit* might be fulfilled, "And God said, 'Behold Adam has become like one of us'"[26]. Behold, God foretold the union of the humanity with the divinity. John, too, said at the beginning of his Gospel[27], making (his) word agree with that of the *Orit*, "And the word became flesh"[28]. Concerning (the fact) that God created the form of the palpable and visible body of Adam in his image and likeness, the holy *Orit* makes it known saying, "And God said, 'Let us make man in our image and likeness'"[29]. It also says, "So God created man in the likeness of God"[30]. Furthermore, it says, to show that the form of the body of Adam which was created from the earth from the ground was the image and likeness of God, "And God made man of the earth from the ground"[31]. Behold, God called the form of the body of Adam, which he made from the earth from the ground, his image and likeness. Having created, he breathed on him, because it says, "He breathed into his face the breath of life; and he became a living being, through the spirit of life"[32]. To show that the form of the body of Adam, who was created with a soul of the blood that dies when his blood is shed when slain,
*f 50v is made after his form, God said in the Book of Jubilees, * "I shall demand the blood of man from everyone. He who sheds blood shall his blood be shed, because he created Adam in the form of God"[33]. The twelve Apostles, too, including Paul who is their partner, testified that every member of the body of man was formed after God's form, they said in their *Didəsqələya*[34], "Moreover, it is not proper that we shave our beard nor change the nature of man to another mode. If you do so, you alienate yourself from the (Christian) law and become far from God who created you in his image

25 Lit., "Their appearance is one".
26 Gen 3, 22.
27 Lit., "book"
28 Jn 1, 14
29 Gen 1, 26
30 Cf., Gen. 1, 27
31 Gen. 2, 7
32 *Ibid.*
33 Jub. 7, 13, according to G. Schodde (tr.), *The Book of Jubilees*, Oberlin, Ohio 1888, p 22, it is in Jub. 6, 7, and to R.H Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II, Oxford 1913, p. 21, Jub 6, 7-8.
34 The Ethiopic *Didascalia*

and likeness"[35]. And to show that the form of the body of man was formed after the image of God, Paul said in his first Epistle to the country of Corinth, "As for man, it is not right that he cover his head when he prays, for he is the likeness and image of God"[36].

Behold, the Scriptures of the Old and New Testaments tell that the form of the body of man which can be seen and felt was formed after God's image which is hidden, invisible and impalpable. As for God in his natural divinity, no one has ever seen him in the glory of his divinity, as John son of Thunder said, "No one has ever seen God"[37]. When speaking about the nature of the divinity of his Father whom no one has seen, the Son of God himself said, "No one has seen God the Father except him who is from God; he has seen the Father"[38]. As for the form of man in which the Son was incarnated[39], he said — when Philip said, "Lord, show us the Father and that shall satisfy us", and when the Lord Jesus answered him — "Have I been with you so long and yet you do not know me, Philip? He who has seen me has seen my Father"[40].

Abandon, therefore, this teaching which you say, "The form of the body of Adam was not formed after God's". The form of the body of Adam
*f 51r is the image and the likeness of God. Come, believing in one Faith * — Join us from the heart in one thought as the Apostle said, "And the end of everything is that you join heart in one thought"[41]. — let us invoke John the Evangelist saying in one voice: Come to us today, on your holy day, 0 John son of Thunder, John Theologus, John the Apocalypt, John the beloved of the Lord, the prophet and the seer of mysteries, John the virgin and the priest. Come to us today, this great day, your holy day, to grant your blessing on us who invoke you and who celebrate your commemoration. Come to us today to give us the bread of life, breaking with your holy hands and preparing the blood of the divinity, which give eternal life to him who eats it and drinks it as your Lord said, "He who eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise him up at the last day"[42]. (So said the Son) for whom be praise with his good Father and the Holy Spirit, from eternity to eternity. Amen.

35 Introduction of the *Didəsqələya*, see Thomas Pell Platt (ed.), *The Ethiopic Didascalia, or the Ethiopic Version of the Apostolical Constitutions Received in the Church of Abyssinia*, London 1834, p. 7.
36 Cf., 1 Cor 11, 7.
37 John 1, 18.
38 Cf, John 6, 46
39 Lit, "which the Son put on"
40 Jh. 14, 8-9
41 Cf., 1 Pet. 3, 8
42 John 6, 54.

Now let us come back to the earlier theme, to the heresy of Zämika'el, to refute him because he denied the person(s) of the Trinity. He said, "God has no form and man is not formed after God's". He said (this) in the foolishness of his heart in the prayer which he ordered in his church. When he sanctifies, he says three times, "Holy, holy, holy", as he heard (it) from (the Books of) the Prophets who (so) wrote, having heard when the angels sanctify the Holy Trinity three times. But he himself does not believe in the trinity of the Trinity in person(s) and form(s), but he denies the Holy Trinity who said, "Let us make man in our image and likeness"[43], so that we may know that we were created after God's form. But Zämika'el the heretic, denying God's form which is manifested in man, said, "He should not be likened to the image of creatures". Furthermore, denying the person(s) of the Trinity, he said, "It is impossible to personify (the Trinity)".

If God has no form, after whose form did the Son of God dwell in the womb of the Virgin? And after whose form did he take[44] the form of man? If the form of the divinity of the Son of God is different from that of his humanity, and if the form(s) of the divinity and humanity of the Son
*f 51v of God are not united, * as Zämika'el the heretic says, behold, a fourth form, (that) of humanity, is added on the Trinity. As for us, the children of teaching of the Prophets and the Apostles, we say:

> He first created Adam at the ancient time in the form of his divinity, in his image and likeness When he willed to be incarnated, he took from Mary the form of man which he earlier made in his image and likeness and became one hypostasis in his divinity and humanity

As for making Adam in his image and likeness from the four elements, listen to what is said in the book of Maccabees, "He took (a piece) from the earth from the ground with his holy hands and mixed (it with) water, fire and wind and created Adam in his own image and likeness"[45]. The Son of God took that same image and likeness, which he created with his hands from the four elements, from Mary, with a spirit of life that speaks and reasons. In the same image and likeness — body, blood, bone, hair and tendon — he ascended into the heavens and sat on the right side of his Father who resembles him in image and form, as Paul said to the Philipians, "This is the image of the person of God"[46]. As for us, we believe that the form of the Father, the form of the Son and the form of the Holy Spirit are each in its own person. He created us, too, in his image and likeness. Glory to him from eternity to eternity. Amen.

43 Gen 1, 26
44 Lit., "put it on", i e , "was incarnated"
45 III Macc 4, 10
46 Cf , Phil 2, 6

Zämika'el, the heretic, also said, with 'Aṣqa the traitor, "The Son shall come in the appearance of his incarnation; but the Father and the Holy Spirit shall neither appear nor be known but in mind". They say this placing the Father and the Holy Spirit higher than the Son, not understanding that the Father, the Son and the Holy Spirit are equal without separation and full without lack. But we believe in the coming of the Son with his Father and his Holy Spirit to judge the living and the dead, as Our Lord
*f 52r said through Matthew * the Evangelist, "You will see the Son of man seated at the right side of Power and coming with the cloud(s) of heaven"[47]. He also said, through Mark the Evangelist, "Behold, you will see the Son of man seated at the right side of Power and coming with the cloud(s) of heaven"[48]. He also said through Luke the Evangelist, "As of now, you will see the Son of man seated at the right side of the Power of God"[49].

And concerning the appearance of the divinity of Christ, these heretics say, condemning their heart, "As for the divinity, it shall never appear but only the body which (Christ) took from us will". They teach this to the children of the Church pretending that they understand the Scriptures because the eyes of their heart are struck with the dust of the mistakes of Satan, so that they may neither see nor perceive what is said in the *Sinodos*, order 66, in *Täfäśśəḥu wəludənä*[50], concerning the appearance of his divinity, (how) the creatures shall see him as much as they can, and not in his perfect divine majesty, "Let them not do any work on the holy day of Epiphany because on this day appeared the divinity of Christ". And it says also in *Səm'on Qänänawi*[51], "Let them rest on the day in which he was transfigured on Mount Tabor; Our Lord Christ appeared and showed us the glory of his divinity; and we, the Apostles, saw him, Moses and Elijah talking with him"[52]. Furthermore, he said in *Səm'on Qänänawi*[53], "Let them rest on the day in which he was transfigured because Our Lord Christ appeared on Mount Tabor and showed us the glory of his divinity; and we, the Apostles, saw him with Moses and Elijah"[54]. As for us, we say:

> The divinity of the Father, the Son and the Holy Spirit is one And on the day of his (second) coming, the divinity of the Holy Trinity will appear, the humanity of the Son

47 Mt 26, 64
48 Mk 14, 62
49 Cf. Lk 22, 69
50 "Rejoice our children", *incipit* of the section in the *Sinodos*, the Ethiopic *Synodicon*, where the article quoted here is found, see, for example, Cod Borg 2, f 44rv
51 "Simon Cananaeus", *incipit* of the section of the quotation in the *Sinodos*, more precisely *Śər'ata kəḥnät zä-Səm'on Qänänawi*
52 *Śər'ata kəḥnät zä-Səm'on Qanänawi*, no. 8, Cod. Borg 2, f. 96r.
53 The *incipit Səm'on Qanänawi*, "Simon Cananaeus" is usually preserved for the section of the *Sinodos* from which the following quotation comes, see n. 54 below
54 *Səm'on Qananawi*, no 4, Cod Borg. 2, f. 77r.

unseparated from divinity, and the divinity of the Father and the Holy Spirit undifferentiated from that of the Son.

For this reason, we believe in the coming of the Son with his Father and his Holy Spirit to judge the living and the dead and there shall be no end to his reign[55]. May he reward our Messiah, Zär`a Ya`əqob, whose regal name is Q^{w}åsṭänṭinos, with a standing on his right side with all the blessed of his Father, with all of us, his army, who kept his commandments. May he [= Zär`a Ya`əqob] bring us forward as a present to the Holy Trinity, our God, when the glory of his kingdom appears and is raised high over us then, too, as it is now. May what is said, "Blessed is he who has a seed in Sion and houses in Jerusalem"[56], be fulfilled on him. Amen.

*f. 52^{v} As for those heretics who say * that of the Son shall come appearing in his human capacity but the Father and the Holy Spirit shall not be known but in mind because they are full everywhere and shall, therefore, never appear, may they receive a share with all the wicked who shall stand on his left side with Satan their angel. Amen. May he say to them, "Depart from me, you cursed, into the eternal fire"[57]. Amen. Amen. May it so be.

55 Cf., Nicene Creed
56 Cf., Isa. 31, 9
57 Mat. 25, 41.

VICTOR H ELBERN

Plastische Kreuzkompositionen an mittelalterlichen Sakralbauten Armeniens und ihr ikonologisches Verständnis

Reicher Schmuck in plastischen Auflagen, mit figürlichen und unfigürlichen Verzierungen, darf als charakteristisch gelten für den mittelalterlichen Sakralbau Armeniens. Wohl nimmt der gedankenreiche Skulpturenschmuck, der beispielsweise die Kirche des Hl. Kreuzes in Aght'amar vollständig überzieht, eine Sonderstellung ein. Dieses 915 bis 922 entstandene Bauwerk soll in der hier vorgelegten Darstellung daher beiseite bleiben[1]. Das Grundprinzip der plastischen Akzentuierung des Außenbaus wird jedoch an vielen anderen armenischen Kirchenbauten, auch späterer Jahrhunderte, weitergeführt. N. Thierry hat bereits am Beispiel des Skulpturenschmuckes der Kathedrale von Mren, aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, die bauplastische Auszeichnung der Öffnungen — der Eingänge und der Fenster — hervorgehoben[2]. Dies ist im Kontext der christlichen wie auch außerchristlichen repräsentativen Architektur gewiß keine Besonderheit. Wissenschaftliches Interesse rechtfertigt sich jedoch durch die von Land zu Land und von Epoche zu Epoche unterschiedliche Individualisierung solcher künstlerischer Bemühungen.

Die hier dargebotenen Überlegungen mögen beginnen mit der näheren Betrachtung der kleinen Sepulkralkirche von Noravank'/Amaghu, die Fürst Burt'el Orbelian mit seiner Gattin im Jahre 1339 zu Ehren der Gottesmutter errichtete (Abb. 1)[3]. Die Grabstätten der Prinzen waren im kryptaähnlichen Unterbau des doppelgeschossigen, im Grundriß fast quadratischen Bauwerks vorgesehen. Die Kapelle im Obergeschoß entspricht in der Gestalt

1 Vgl zuletzt *H Vahramian/S Der Nersessian*, Aght'amar (Documenti di architettura armena 8). Mailand 1974, mit vorzuglicher fotografischer Dokumentation und mit ikonographischen Schemata

2 *E. Utudjian*, Les monuments arméniens du IV^e siècle au XVII^e siècle. Paris 1967, p 35. — *M /N Thierry*, La cathédrale de Mrén et sa décoration, in: Cahiers Archéologiques XXI/ 1971, p 43ff.

3 *S Der Nersessian*, L'art arménien Paris 1977, v a p. 183ff. und Abb. 140ff — Zuletzt: *B Brentjes/St Mnazakanjan/N Stepanjan*, Kunst des Mittelalters in Armenien. Berlin 1981, p 231, Abb. 15, 168-174.

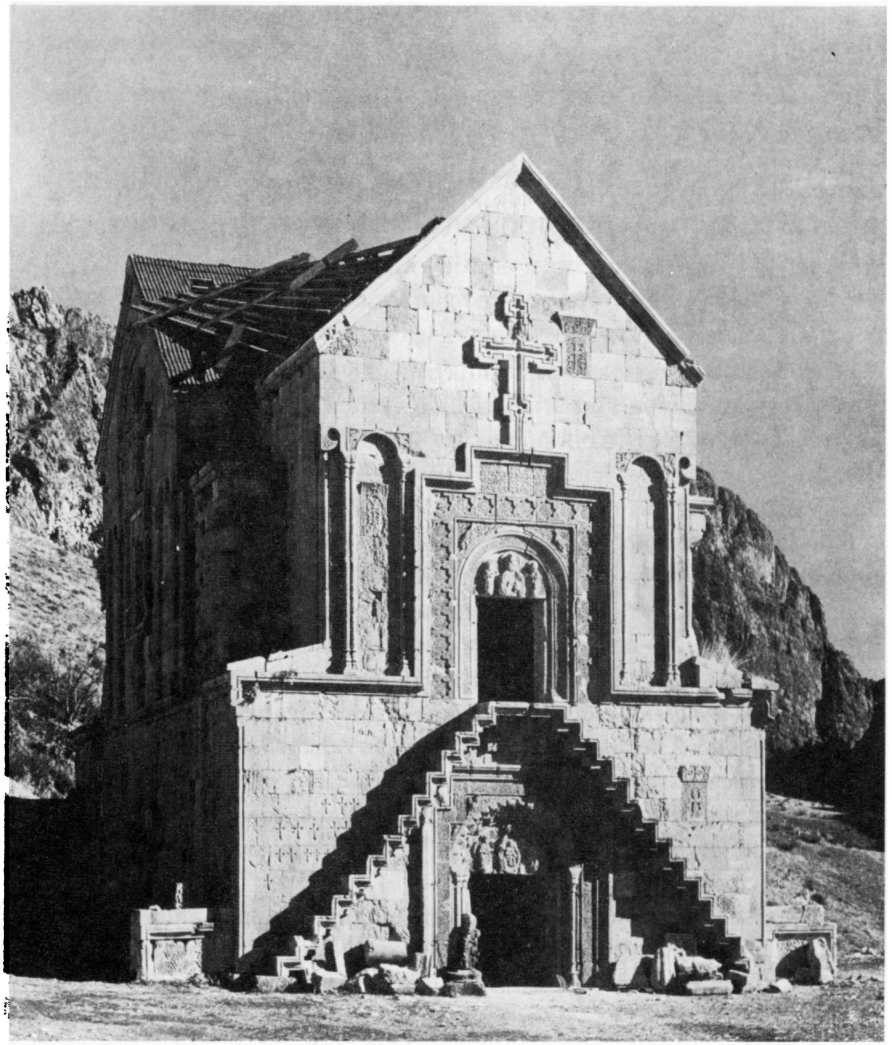


Abb. 1 Noravank'/Amaghu, Memorialkirche (1339)
Gesamt von Westen *(Foto Elbern)*

einem griechischen Kreuz. Dieser Typus ist im mittelalterlichen Armenien sehr verbreitet, er kann als nahezu kanonisch gelten[4]. In unserem Zusammenhang interessiert in erster Linie die plastische Gestaltung der Außenwände. Der Unterbau wird oben von einem Profil abgeschlossen, das gleichzeitig

4 Vgl *A Khatchatrian*, L'architecture arménienne du IV[e] au VI[e] siècle (Bibl des Cahiers Archéol VII) Paris 1971, v a p 29ff — *Utudjian* a a O, p 25ff — *Der Nersessian* a a O, passim, für Beispiele aus den späteren Jahrhunderten

als Sockel für den Oberbau verstanden werden kann. Den Ecken sind Rundstäbe vorgelegt. Auf der westlichen Schauseite des Obergeschosses ist das erwähnte Profil in der Einfassung der Eingangsöffnung so weitergeführt, daß Raum bleibt für breite Zierleisten mit Flechtband- und Durchbruchsmustern. Es sind vor allem Sternmotive, die in goldschmiedehafter Technik gearbeitet sind. In der eigentlichen Türeinfassung finden sich weitere vegetabilische und zoomorphe Muster. Schließlich wird der äußere Rahmen noch um eine Stufe höhergeführt. Darüber erhebt sich ein großes Kreuz in gleicher kräftiger Profilierung, mit kreuzchenartigen Endungen der Arme. Der Kreuzaufbau wird von je einer hohen Bogenstellung flankiert, die in die Wand eingetieft ist und zum Eckprofil weiter zurückspringt. Wesentlich für die Fassadengliederung ist schließlich, daß vor dem Untergeschoß eine schmale, doppelläufige Freitreppe zum beschriebenen Portal aufsteigt, wobei sie gleichzeitig den Eingang zum Untergeschoß einrahmt. Hier wie dort ist noch ein Tympanonrelief zu bemerken, — unten Maria mit Kind zwischen Engeln, oben Christus zwischen den flankierenden Apostelfürsten. Auch die übrigen Seiten des Bauwerkes sind mit plastisch vorspringenden Kreuzen verziert, die über Fensterrahmungen aufsteigen[5].

Während in dieser Untersuchung die Ikonographie der figürlichen Darstellungen zunächst beiseite bleiben soll, mögen vor allem einige andere Elemente und Aspekte herausgearbeitet werden. Zum einen ist die innere und äußere Affinität der beschriebenen bildhauerisch dekorativen Ausstattung des Gotteshauses zu anderen Kunstgattungen hervorzuheben. So entspricht das prachtvolle Sternmuster am Portal, mit dem subtil geführten und in mehreren Reliefschichten geordneten Flechtband als »Material«, in seiner plastischen Differenzierung recht gut den in Armenien verbreiteten Schnitzarbeiten in Holz, beispielsweise Türen, vor allem aber Arbeiten der Goldschmiedekunst. Schließlich ist es sogar buchmalerischem Dekor gut vergleichbar. In der Gegenüberstellung seien etwa die — allerdings früheren — holzgeschnitzten Kapitelle aus Sevan genannt, besser noch die relativ spät (1486) geschaffene Holztür der Apostelkirche ebenda[6]. Unter den Buchmalereien mag das schön illuminierte Homiliar von Musch (1204) genannt werden, dessen Frontispiz entsprechende Muster innerhalb des geläufigen Eröffnungsmotivs einer Dreierarkade zeigt[7]. Aus dem Umkreis der Goldschmiedekunst wird man an das Reliquiar-Triptychon Het'ums II. denken können, 1293 im Kloster Skevra geschaffen, jetzt in der Eremitage[8]. Leider

5 Weitere Abbildungen bei *N Stepanjan/A. Tschakmakzjan*, Dekorativnoe Iskusstvo Srednevekovoj Armenii. Leningrad 1971, Abb. 102ff.

6 *Der Nersessian* a. a. O., Abb. 161, 180.

7 Ebda Abb 163

8 Ebda. Abb. 121 und p. 162. — *Stepanjan/Tschakmakzjan* a. a. O., Abb 146. — *Brentjes u. a.*, Kunst des Mittelalters a. a. O., p. 314f., Abb. 276, 296

hat die ältere armenische Kunst gerade an Arbeiten in edlen Materialien die herbsten Verluste erlitten. So mag es gerechtfertigt erscheinen, hier die reiche und von G. Tschubinaschwili vorbildlich veröffentlichte Goldschmiedekunst Georgiens vergleichsweise zu zitieren[9]. Wir dürfen uns hier beschränken auf treffende Vergleichsbeispiele am berühmten Triptychon von Chachuli. Die prachtvollen Rosetten in durchbrochener Flechtbandarbeit können dabei in besonderer Weise angesprochen werden[10].

Es liegt freilich weit näher, vom Dekor der Westfassade der Sepulkralkirche von Noranvank'/Amaghu und verwandter plastischer Werke auf Arbeiten der dekorativen Steinplastik Armeniens zu verweisen, wie sie vor allem in den »Chatschkar« genannten Kreuzstelen vorliegen, die übrigens gleichfalls sepulkralen Charakter tragen. Ihre Entwicklung, die in eine zunehmende Ornamentalisierung des überwiegend zugrundeliegenden Lebensbaum-Kreuzes weist, kann ziemlich gut nachgezeichnet werden[11]. Zweifellos haben die gleichen Meister bzw. Werkstätten, die die Ausschmückung der Portal- und Fensterumrahmungen an Kirchen und Glockentürmen schufen, auch solche Kreuzstelen gearbeitet. Die häufige Übereinstimmung der Muster spricht dafür ebenso wie die Langlebigkeit der Techniken und Motive[12].

Gerade am Beispiel der eingangs genannten Marienkirche von Noravank'/Amaghu kann man sich einem individuelleren ikonographischen Problem aus diesem Umkreis zuwenden. Es wurde bereits festgestellt, daß die vier Außenwände des kleinen Bauwerks plastisch aufgelegte Kreuze aufweisen. Entsprechende Ausstattung mit einem oder mehreren Kreuzen begegnet in vielfältiger Variation am armenischen Sakralbau. Einige charakteristische Beispiele der Formentwicklung können näher ins Auge gefaßt werden, um sie für das hier verfolgte Thema nutzbar zu machen. So wird im Klosterkomplex von Haghardzin (11.-12. Jhdt.) das Portal einer der Kirchen von einem schlichten Profil in Kreuzform ausgezeichnet, in dessen unteren Arm ein Fenster eingetieft ist[13]. Die Hauptkirche des Klosters von Ketscharruk, aus etwa gleicher Zeit stammend, zeigt das Portal von einem hohen Blendbogen eingefaßt, der seinerseits von einer reliefischen Kreuzform bekrönt

9 *G. Tschubinaschwili*, Gruzinskoe Tschekannoe Iskusstvo. Tbilissi 1959. — *Sh Amiranaschwili*, Kunstschätze Georgiens. Prag 1971.

10 *Sh Amiranaschwili*, The Khakhuli Triptych. Tbilissi 1972, Abb 99ff.

11 *L. Azarian/A. Manoukian*, Khatchkar (Documenti di architettura armena 2). Mailand 1969, passim. — Zum Thema Kreuz/Lebensbaum vgl *J Flemming*, Kreuz und Pflanzenornament, in · Byzantinoslavica XXX/1969, p. 88ff

12 Vgl. die Beispiele bei *Azarian/Manoukian* a. a. O., Abb. 29, 37, 42, 56f. u. a. m — *Der Nersessian* a. a O , Abb. 154, 156.

13 *Utudjian* a. a. O., Abb. 160/161 In diesem Buche findet sich die vollständigste Zusammenstellung, bei allerdings mangelhaften Abbildungen. — *Brentjes u a* , Kunst des Mittelalters a a. O , p 78, 88.

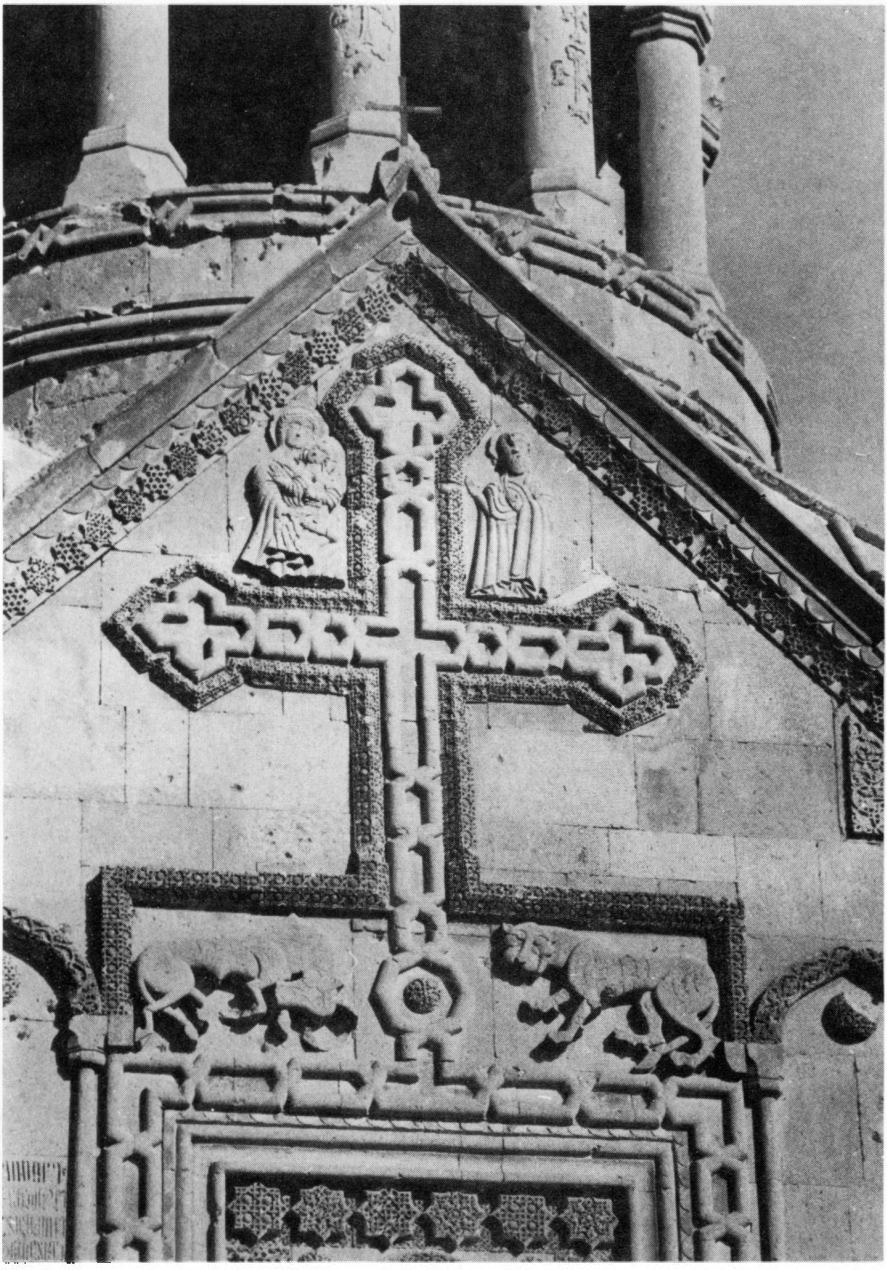


Abb 2 Eghward, Memorialkirche (1301)
Kreuz von der Westfassade

wird[14]. Die Kirche von Eghward, ein doppelgeschossiger Sepulkralbau wie Noravank'/Amaghu, aber mit säulchengetragener Laterne versehen, stammt vom Anfang des 14. Jahrhunderts (1301) und bietet einen weiter ausgeführten Wanddekor. Das Portal wird — wie dort — von einem Zierfries mit Sternmustern eingefaßt (Abb. 2). Das rahmende Profil ist von einer Art Kettenmuster umgeben, aus dem das Kreuz aufwächst, auch hier mit kreuzförmig gebildeten Enden. Der obere Kreuzarm ist von Reliefikonen der Gottesmutter mit Kind und eines männlichen Heiligen flankiert. Zu Füßen des Kreuzes finden sich zwei Tierreliefs, Löwe und Stier darstellend. Schließlich erscheint die ganze Kreuzform von einem Zierfries eingefaßt, der wie ein Filigranmuster mit eingesetzten Perlchen erscheint. Die Seitenwände des Bauwerks tragen teils kreuzförmige Öffnungen, teils Fensterrahmungen mit den schon bekannten Mustern[15]. Angesichts des von Tieren begleiteten Kreuzfußes möchte man sich wiederum erinnert fühlen an ein Werk der armenischen Zierkunst, das Reliquiar für Fürst Eatschi Proschian, das 1300 gefertigt wurde und als einziges bedeutendes Goldschmiedewerk dieser Zeit in Armenien erhalten ist (Abb. 3)[16]. Zu Füßen des auch hier von Figuren flankierten Kreuzes erkennt man gegenständige, gelagerte Vierfüßler. Trotz unterschiedlicher ikonographischer Individualisierung der Tiere hier und dort ist der Gleichklang beider Darstellungen nicht zu verkennen.

Weiter oben wurde bereits die dekorative Betonung der Fenster und ihre häufige Einbeziehung in eine Kreuzgestalt bemerkt. Auch für dieses Motiv ist eine aufschlußreiche Vergleichsreihe möglich. Als erstes Beispiel kann ein mit drei seitlich ausfahrenden Kreuzchen verzierter Fensterrahmen über dem Portal der freistehenden Glockenkapelle des Klosters Haghpat angeführt werden, das aus dem 12.-13. Jahrhundert stammt[17]. Auf den anderen Wandflächen des gleichen, im baulichen Typus dem Memorialbau von Eghward nahestehenden Bauwerks ist ein Kreuz mit kleeblattförmigen Enden, aus kräftigen Stäben gebildet, der Wand aufgelegt. Der Kreuzstamm wird bis auf den Sockel hinuntergeführt, so daß das Ganze einem Prozessionskreuz vergleichbar erscheint. Damit ist wiederum ein Hinweis auf Werke solcher Art und Bestimmung gegeben, die man gewiß auch in der armenischen Zierkunst voraussetzen darf, wohl vor allem in Metall[18]. Weitere Varianten

14 Ebda. Abb. 167.

15 Ebda. Abb. 226. — *Brentjes u. a.*, Kunst des Mittelalters a. a O., Abb 199

16 *Der Nersessian* a a. O., Abb. 158, Text p 202 — *Brentjes u a.*, Kunst des Mittelalters a. a O., p 314f.

17 *Utudjian* a. a. O., Abb. 89. Vgl. eine Nachahmung aus dem 17 Jahrhundert in Aschtarak, ebda. Abb. 235. — *Brentjes u a.*, Kunst des Mittelalters a. a. O., var loc.

18 Vgl. die guten Abbildungen bei *St. Mnazaganian/A. Alpago Novello*, Haghpat (Documenti di architettura armena 1) Mailand 1968, Abb. 4, 31, 34-37 — Die in der georgischen Kunst in Edelmetall erhaltenen Prozessionskreuze spiegeln nur entfernt den hier vertretenen



Abb. 3 Etschmiadzin, Schatz der Kathedrale, Kreuzreliquiar des Eatschi Proschian (1300) (nach Der Nersessian)

zur kreuzförmig ausgestalteten Fensteröffnung finden sich, um die Vergleichsreihe zu beschließen, in Haridschavank', einer bedeutenden Kirche des 13. Jahrhunderts, an der Apsiswand, kombiniert mit einer figürlichen

Kreuztyp Vgl *Tschubinaschwili* a a O, Abb 5ff, 57ff, 101ff, 149f u a m — *Brentjes u a*, Kunst des Mittelalters a a O, Abb 116

Dedikation, wobei das Kreuz aus der geometrischen Strukturierung der Wandfläche gleichsam herauswächst (Abb. 4)[19]. Deutlicher als anderswo

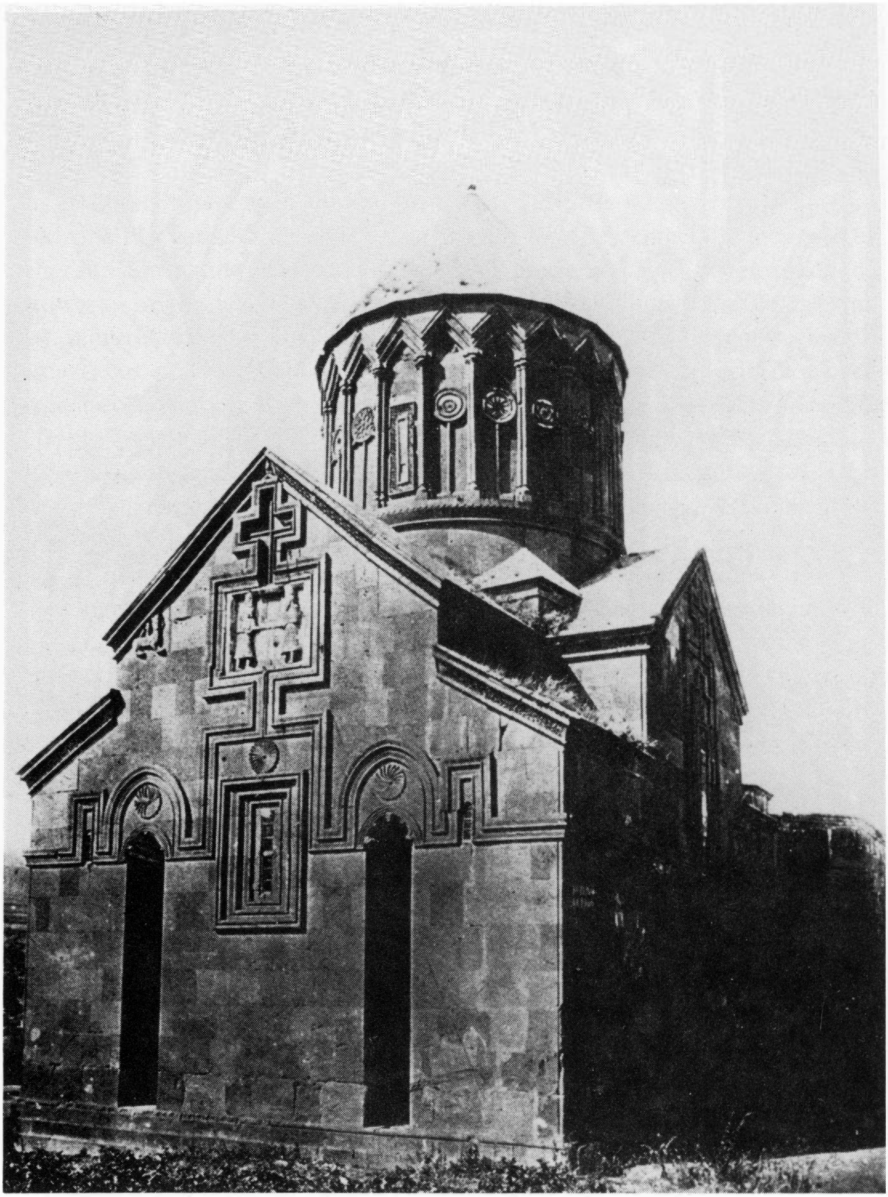


Abb. 4 Haridschavank', Klosterkirche (13. Jhdt.)
Apsiswand und Kuppeltambour
(nach Utudjian)

tritt hier eine Verbindung von Kreuzform und quadratischer Basis dem Betrachter entgegen, wobei kaum zweifelhaft sein kann, daß in der Verbindung von Kreuz und Rechteckrahmung ikonologisch das gleiche Motiv angesprochen ist. Zwei weitere Bildhinweise in derselben Richtung seien wenigstens flüchtig angegeben, die Seitengliederung der schon besprochenen Kirche von Noravank'/Amaghu und schließlich der im 19. Jahrhundert im alten Stil und mit der gleichen Intention der Aussage neugeschaffene plastische Dekor der Kirche Surb Thadē[20].

An dieser Stelle drängt sich das ikonographische bzw. ikonologische Problem der beschriebenen Ausstattung armenischer Sakralbauten in besonderer Weise auf. Für die frühchristliche Periode der armenischen Architektur ist das symbolische Verständnis der Kirchenbauten und ihrer Ausstattung in einem Text des Agathangelos, aus dem frühen 4. Jahrhundert, für die Kathedrale von Etschmiadzin auch literarisch sicher bezeugt. Armén Khatchatrian hat diesen Text sorgfältig analysiert, die auf eine kosmische Symbolik zielende Aussage der Baldachinarchitektur herausgearbeitet und in den Zusammenhang des spätantiken Denkens und Gestaltens gerückt[21]. Der wichtigste Aspekt im Verständnis der christlichen Botschaft ist für die armenische Kirche offenbar das Kreuz und sein Kult gewesen. Dies läßt sich von der Predigt Gregors des Erleuchters (um 300), des Apostels Armeniens, vor König Tiridates weiterverfolgen bis in späte Jahrhunderte. Im Gegensatz zur byzantinischen Kirche, der übrigens auch Georgien stärker verpflichtet gewesen ist, hat die armenische Kirche weniger den Bilderkult gepflegt als den des Hl. Kreuzes. So wird in einem Brief des Katholikos Chatschik (973-992) den Griechen übertriebene Bilderverehrung vorgeworfen[22]. Auch noch im frühen 13. Jahrhundert wird dieser Unterschied in der Kultübung der Kirchen empfunden und hervorgehoben, wie aus einem Text des Mechit'ar Gosch erhellt[23]. Der bisher dargebotene Umkreis von Kunstwerken weist stets in die gleiche Richtung, — vom kreuzförmigen Grundriß vieler Gotteshäuser über ihren plastischen Dekor bis zu den zahlreichen Kreuzstelen, sowie schließlich verschiedenen figurenbildlichen Darstellungen[24].

19 *Utudjian* a. a. O , Abb 188 — *Brentjes u. a.*, Kunst des Mittelalters a. a. O , Abb. 152.

20 Ebda Abb. 200 und 240. — Ferner *W. Kleiss/Houshang Seihoun*, S. Thadei' Vank (Documenti di architettura armena 4). Mailand 1971, Abb. 22.

21 *Khatchatrian* a. a. O., p. 73ff. und p. 103ff — *Brentjes u. a.*, Kunst des Mittelalters a. a. O , p. 26ff., 227, 234.

22 *S. Der Nersessian*, Image Worship in Armenia and its Opponents, in : Études Byzantines et Arméniennes Löwen 1973, p. 405f. und p 411.

23 Ebda p 415 und Anm. 58

24 Vgl dazu nochmals den oben (Anm. 2) zit. Beitrag von *Thierry*, La Cathédrale de Mrén, v. a. p. 69ff.

Die allgemeine symbolische Aussage scheint an manchen Schöpfungen der sakralen Baukunst Armeniens zu recht individualisierten Gestaltungen, und Bedeutungen fortentwickelt worden zu sein. Dies läßt sich insbesondere von den Fenstern als Lichtspendern, und vom Rechteck = Quadrat, oftmals vom Kreuze bekrönt, sagen. Die schon erwähnte Kreuzkomposition an der Apsiswand der Kirche von Haridschavank' (Aritsch, datiert 1201), mit ikonetragenden Stiftern im Quadrat zu Füßen des Kreuzes, darf wohl im Sinne eines konkreten »liturgischen« Vollzuges verstanden werden (Abb. 4). Am gleichen Kirchenbau sieht man ferner ein Kreuzrelief zwischen zwei Rundscheiben auf »Stäben«, die somit als das Kreuz flankierende liturgische Geräte erscheinen, fast als eine Art von »Rhipidia« = liturgische Fächer. Die Gruppe »Kreuz mit begleitenden Scheiben« ist noch der heutigen Aufstellung des Kreuzes am Altar des orthodoxen Gotteshauses vergleichbar. Auch der Kuppeltambour der letztgenannten Kirche ist von entsprechenden Scheiben auf Stäben umstellt, jede von einer Arkade umschlossen[25]. Hier ist erneut zu fragen, ob damit nicht Rhipidia, Werke der liturgischen Zierkunst, gemeint sind: im kultischen Selbstverständnis der frühen und der mittelalterlichen Kirche in Ost und West ist die Architektur einbezogen in den aktuellen Vollzug der Liturgie, so daß das Sakralbauwerk selber nicht als statisches Gehäuse, sondern als wesentlicher Teil im dynamischen Vollzug des Kultes gelten kann, darin auch dem oben zitierten Text des Agathangelos entsprechend[26]. Gewiß erklärt sich aus diesem Verständnis auch die liturgisch zu verstehende Bildordnung an der eingangs erwähnten Kirche des Hl. Kreuzes zu Aght'amar, die wir wegen ihres reichen Skulpturenschmuckes aus unserer Betrachtung ausgespart haben.

Ein Beispiel vom sog. Bau des Hamasasp im Klosterkomplex von Haghpat, aus dem 13. Jahrhundert, mag diese Überlegungen abschließen. Im Innern der Kuppelwölbung sieht man mit Arkaden geschlossene Segmente, die sich um die zentrale Lichtöffnung gruppieren. Jedem Felde ist ein Vierpaß zugeordnet, der jeweils von einem Doppelstab getragen wird, und dieser ist aus dem rahmenden Rundstab abgeleitet. Die Form dieser Gebilde steht der Gestalt nach wieder einem Typus von georgischen, einstmals vielleicht auch in der armenischen Kirche verbreiteten liturgischen Fächern so nahe, daß es schwerfällt, hier nur an einen dekorativen Zusammenhang zu glauben[27]. Dies umso mehr, als das durch die zentrale Kuppelöffnung ein-

25 *Utudjian* a. a. O., Abb. 188. — *Stepanjan/Tschakmakzjan* a. a. O., Abb. 45/46 — Vgl. auch die Kuppel der Bibliothek von Saghmosavank', *Brentjes u a.*, Kunst des Mittelalters a a O, Abb 384.

26 Allgemein zu dieser Problematik *V. H Elbern*, Liturgie und fruhe christliche Kunst, in Liturgisches Jahrbuch 14/1964, p 211ff.

27 Zum Bau des Hamasasp vgl. *Mnazagnanian/Alpago Novello* a. a. O., Abb. 30. — Zu den

fallende Licht schon in der oben erwähnten Vision des Agathangelos als Medium verstanden wird, mit dem zugleich Kohorten von Engelwesen aus dem Himmel herniedersteigen. Auch dies ist eine Umschreibung jener Himmelsliturgie, deren Abbild im irdischen Gottesdienst vorliegt[28].

Von hier aus mag ein Ausblick gestattet sein auf den plastischen Dekor an mittelalterlichen Sakralbauten des benachbarten Georgien, dessen christliche Kunst durch vielerlei Gemeinsamkeiten mit der armenischen verbunden ist, sowenig die eine lediglich als Ableger der anderen verstanden werden sollte, wie J. Strzygowski dies seinerzeit wollte[29]. Schlichtere Beispiele des äußeren Wanddekors, mit ornamentierten Portal- und Fenstereinfassungen, brauchen hier lediglich vermerkt zu werden. Wie in Armenien gipfeln sie öfters in einem großen Kreuz, — so in Sarsma, im späten Ninozminda mit einer Gruppe von Kreuzfeldern am Glockenturm, ferner in Ananuri, auf dessen Südfassade das Kreuz von Lebensbaummotiven und Orantenfiguren flankiert wird[30]. In Pitareti wird, in einer schon erörterten Verbindung, der Kreuzfuß von Relieffeldern mit Tieren begleitet[31]. Eine weiter ausgeführte Kreuzkomposition ist zu finden in Samtavisi, in der Metechikirche von Tbilissi und in Ikorta, sowie in bescheidenerer Vorstufe in Manglisi (11. Jhdt.)[32]. Charakteristisch für diese Gruppe ist das über einer reichverzierten, rechteckigen Fensteröffnung aufsteigende Kreuz, dessen Stamm bis zum Sockel des Bauwerkes hinabreicht und, knapp darüber, von zwei übereck gestellten Quadraten bzw. Rhomben begleitet wird. Diese Konfiguration ist bisher nur von N. Aladaschwili und J. Flemming näher ins Auge gefaßt worden. Die erwähnte Vorstufe in Manglisi gibt vielleicht einen Hinweis zur Genesis des Motivs. Hier sieht man zwei querliegende Rauten, die zu Füßen des Kreuzes untereinander verflochten sind. Dies mag an Schrankenmotive erinnern, die gelegentlich auch auf Chatschkaren begegnen[33]. Vor allem sollte nicht die heilsbildliche Bedeutung des übereck

georgischen Rhipidia cfr *Tschubinaschwili* a a. O., Nr 114ff u a O Zuletzt *V. H Elbern*, Einige Werke liturgischer Kunst in Georgien und ihre Besonderheiten, in: OstkSt 26/1977, v a p. 312ff — *Brentjes u. a.*, Kunst des Mittelalters a a. O., p. 86ff.

28 Dazu *Khatchatrian* a. a. O, p 76ff. — Im Kloster von Saghmosavank' kehren die in Haghpat angetroffenen Vierpaßmotive in formal, nicht aber ikonographisch vergleichbarem Kontext wider Cfr. Kat. Architettura Armena IV-XVIII secolo. Turin 1975, Abb. 21

29 *J. Strzygowski*, Die Baukunst der Armenier und Europa. Wien 1918, passim

30 Abb. siehe bei *E Neubauer*, Altgeorgische Baukunst Wien/München 1976, Abb. 86, 89, 91 bzw *R Mepisaschwili/W. Zinzadse*, Die Kunst des alten Georgien Leipzig 1977, p 219.

31 Ebda p 193 — *Neubauer* a a O., Abb 79

32 *Neubauer* a a O, Abb 63, 69 und Abb. zu p. 178 — *Mepisaschwili/Zinzadse* a. a O., p 158f, 214f.

33 Vgl. *Azarian/Manoukian*, Khatchkar a a O, Abb. 33 und 48 — *Flemming* a. a O (s Anm 11), p 112 — Vgl zu solchen Zusammenhangen auch die sehr aufschlußreiche Studie von *N Aladaschwili*, Einige Besonderheiten der georgischen Fassadenskulptur des 10 bis 11 Jahrhunderts, in II e Symposium International sur l'Art Géorgien, Acad. des

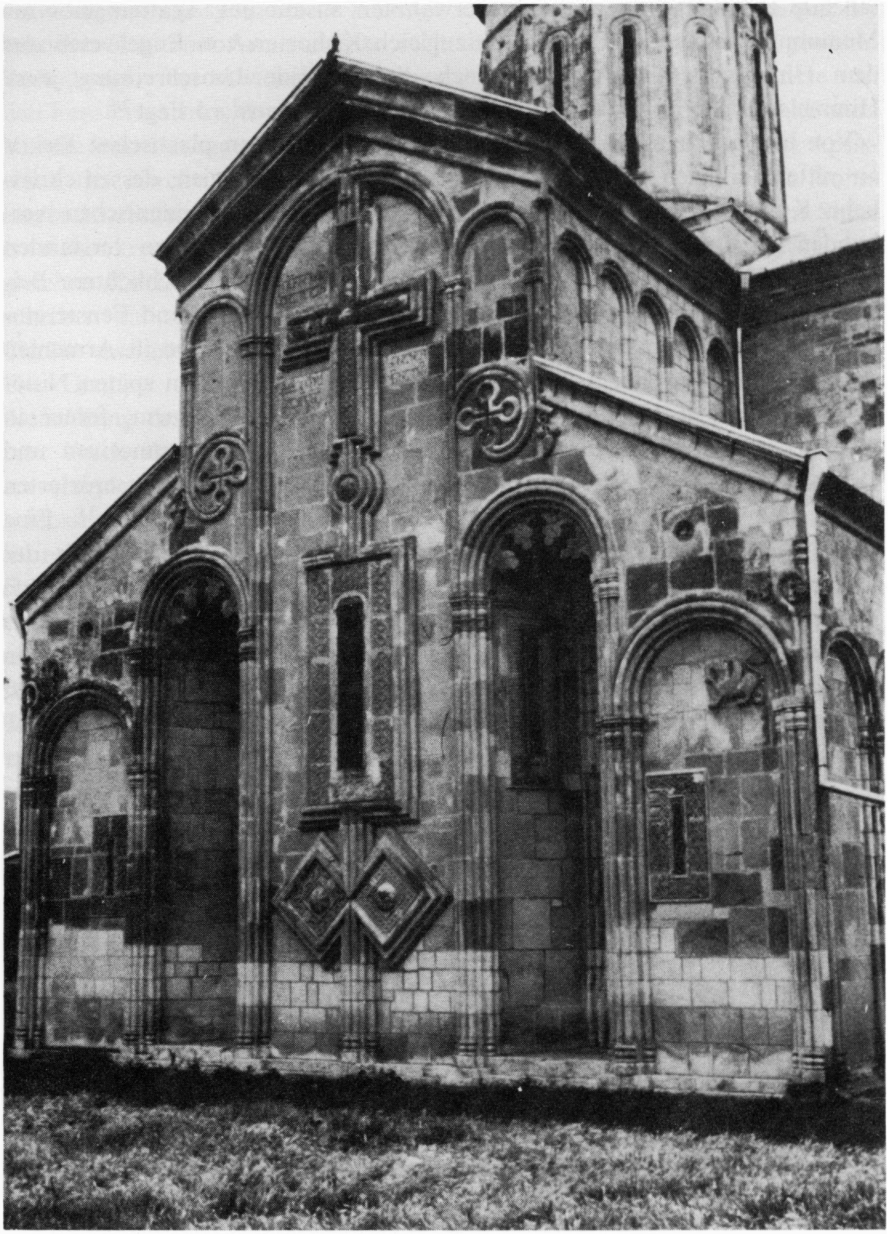


Abb 5 Samtavisi (Georgien), Klosterkirche (1030)
Kreuzkomposition an der Apsiswand

(Foto Elbern)

stehenden Quadrates bzw. Rhombus übersehen werden. Sie reicht nachweislich aus dem vorchristlichen in den christlichen Bereich hinein, ist in ihrer genauen Sinngebung bisher jedoch nicht in zureichendem Maße erforscht[34].

Die vollendetste Komposition des Typus liegt in Samtavisi vor (Abb. 5). Hier ist das Kreuz einerseits als lebendig sprießendes Gewächs verstanden, also im Sinne des Lebensbaumes. Darunter findet sich eine Art Knauf über der rechteckigen Fenstereinfassung. Dieser Knauf weist unzweifelhaft auf Bildungen des Kreuzes in der Kleinkunst, so beispielsweise am Reliquiar-Triptychon mit Kreuzeinsatz des Königs Het'um II. Dort findet sich unter dem durchbrochenen »Knauf« ferner eine stilisierte Andeutung des Golgathahügels, auf dem sich das Kreuz erhebt, mit zwei sternförmigen Durchbrechungen. Man wird im Analogieschluß annehmen dürfen, daß die beschriebene Kreuzform eine auf wenige geometrische Grundformen reduzierte Darstellung des Kreuzes als kosmischer Lebensbaum über dem Hügel Golgatha zu verstehen ist. Dieser kosmische Bezug findet offensichtlich auch einen Reflex auf zahlreichen der erwähnten Chatschkare, auf denen das Kreuz immer wieder über einem kreisförmigen, mit Flechtbandmustern gefüllten Gebilde erscheint[35].

Das Kreuz auf der Ostfassade von Samtavisi wird von zwei weiteren Gebilden begleitet, »schwungvoll rotierenden Motiven« (Neubauer), die auch als flankierende Rosetten verstanden worden sind (J. Flemming)[36]. Man möchte sich fragen, ob nicht vielleicht auch hier eine Reminiszenz an Formen liturgischer Geräte in der Art des bereits zitierten Typus von Rhipidien vorliegt, so wie schon am Bau des Hamasasp gleichsam monumentalisierte liturgische Geräte zu erkennen waren, die das Kreuz begleiten. Eine »liturgische Tendenz« ist sicher aus den stilisierten Lebensbaummotiven und aus den Weintrauben an den Eckverzierungen der Fassade von Samtavisi zu erkennen, die symbolisch noch dem zentralen Kreuz zuzurechnen sein dürften. Eine Parallele dazu an der Ostfassade der Kirche von Alawerdi zeigt nun

Sciences de la R S S de Géorgie. Tbilissi 1977. — *Dies*, Monumentalnaja Sculptura Gruzii Tbilissi 1977

34 Zu den Problemen von Quadrat und Rhombus cfr. *O. K. Werckmeister*, Irisch-Northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität. Berlin 1967, v. a. p 148ff und die dort zitierte Literatur

35 Zum Reliquiar des Het'um vgl. *Stepanjan/Tschakmakzjan* a. a. O., Abb. 146. — Zu den herangezogenen Chatschkaren cfr *Azarian/Manoukian* a. a O, z. B., Abb 19, 21, 27, 37 u. a. m. — Auch dieses Motiv läßt sich in der Buchmalerei Armeniens nachweisen Vgl ein Einzelblatt in Wien · *H. und H. Buschhausen*, Die illuminierten Handschriften der Mechitharisten-Congregation in Wien. Wien 1976, Taf. 14 Es handelt sich um ein Incipit-Blatt zum Markus-Evangelium, Kilikien 2 Hälfte 12. Jhdt.

36 *Neubauer* a a O., p 179. — *Flemming* a a. O, p 112

deutlich dreiblättrige Gebilde zu beiden Seiten des Kreuzes. Von da aus mag ihre Interpretation als Rosetten, wie J. Flemming dies sah, auch für Samtavisi-Ost als gerechtfertigt erscheinen. In diesem Zusammenhang sei erlaubt, auf ein weiteres Werk der Zierkunst hinzuweisen, einen Chatschkar in der Gayane-Kirche, wo alle diese Motive, — Rosetten, Weintrauben, flankierende Kreuzfelder und andere Elemente der großen Kreuzkomposition — begegnen, die auf den Kirchenfassaden eine monumentale Form gewonnen haben[37]. Die weiter oben geäußerte Bildidee von der Anbringung des Rhipidion-Motivs an Kirchenfassaden erscheint schließlich noch von anderen Beispielen her gerechtfertigt. Der Dekor auf der Apsiswand von Sweti Zchoveli in Mzcheta dürfte wohl sicher einen monumentalisierten liturgischen Fächer wiedergeben (Abb. 6). Zwar entspricht seine Gestalt nicht der in

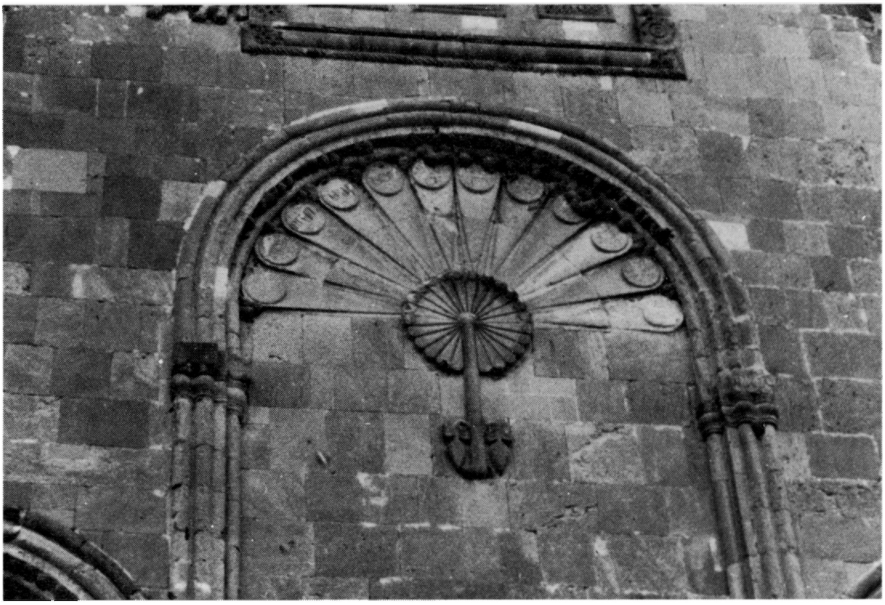


Abb 6 Mzcheta (Georgien), Sweti Zchoveli (1010-29)
Fächer an der Apsiswand

(Foto Elbern)

Georgien bekannten vierblättrigen Form des Rhipidion, aber die betonte Zwölfzahl der Fächerfedern und der darin eingeschlossenen Kreislein bekräftigt eine sakrale Aussage des Gebildes, ganz abgesehen vom Ort seiner Anbringung an der Apsis. Die Präsenz des gleichen Motivs an der Apsis-

37 *Azarian/Manoukian* a a O, Abb 17

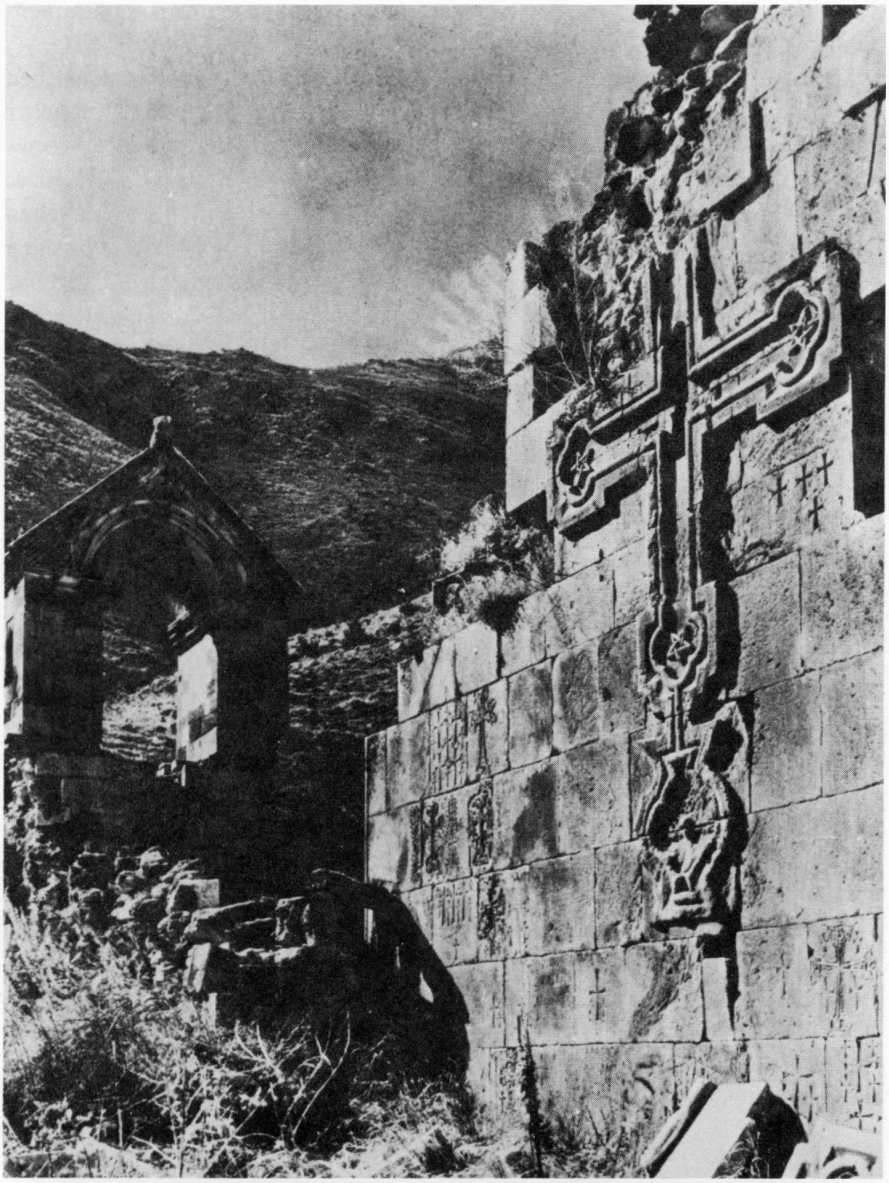


Abb 7 Spitakawor, Klosterkirche (14 Jhdt)
Kreuzkomposition an der Südfassade
(nach Stepanjan)

wand der Kathedrale von Ani vermag den hier angedeuteten Zusammenhang nachdrücklich zu bestätigen[38].

Mit diesem Hinweis gelangt man zurück in den Umkreis der armenischen Kunst, in der die liturgische Intention im plastischen Dekor kirchlicher Bauten zuerst angetroffen werden konnte. Es zeigt sich, daß der ikonographische Umkreis sich im besonderen auf die Verehrung des Kreuzes beschränkt, ähnlich wie dies für die georgischen Vergleichsbeispiele gelten kann. Die dort festgestellten bildhaften Hinweise fehlen nun auch in Armenien keineswegs. Im Rückblick darauf sollte eine Kreuzkomposition an der nur als Ruine erhaltenen Klosterkirche von Spitakawor nicht übersehen werden, bei der unterhalb des Kreuzstammes eine gerundete, am ehesten einer Ampulle vergleichbare Form angetroffen wird (Abb. 7)[39]. Könnte es sich hier um die Darstellung jenes Gefäßes handeln, in dem auf vielen Darstellungen der Kreuzigung Christi das niederströmende Blut des Erlösers aufgefangen wird? Diese Ikonographie ist auch der armenischen Kunst vertraut gewesen, wie das Beispiel des Buchdeckels von Genui erkennen läßt[40]. Der fast vollständige Verlust von Werken armenischer Goldschmiedekunst des Mittelalters erlaubt es nicht, diese Vergleiche in der Zierkunst deutlicher zu dokumentieren. Vielleicht kann bei dem Relief von Spitakawor alternativ an die Höhlung mit dem Schädel Adams gedacht werden. Auch dazu kann der Deckel des Evangeliars von Genui vergleichend herangezogen werden. Unzweifelhaft sind die im (apokryphen) syrischen »Schatzhöhlenbuch« geschilderten Vorgänge der Erlösung Adams durch Christi Blut den armenischen Theologen vertraut gewesen: über Adams Grab erhob sich, der Legende nach, das Kreuz Christi, sein Blut benetzte als erstes den Schädel des Stammvaters des Menschengeschlechtes[41]. Offensichtlich münden beide Möglichkeiten in die gleiche Ikonographie ein.

Nach diesen ikonographischen Überlegungen ist abschließend noch einmal zurückzukehren zu dem doppelgeschossigen Sepulkralbau von Noravank'/Amaghu als ihrem Ausgangspunkt (Abb. 1). Faßt man erneut die beschriebene Fassade und ihre Struktur ins Auge, dann erscheint es möglich, zu ihrem vollständigeren Verständnis zu gelangen. Denn es erscheint denkbar und plausibel, daß die doppelläufige Treppe dem Kreuze an der Fassade

38 *Mepisaschwili/Zinzadse* a. a. O., p 153. — *Neubauer* a a. O., Abb 48. — Zum »Facher« an der Ostwand der Kathedrale von Ani cfr. *M. S. Hasrathian/V. Harouthiounian*, Monuments d'Arménie. Beirut (1971), p. 129, Abb 3.

39 *Stepanjan/Tschakmakzjan* a. a. O., Abb. 115.

40 Zu dem Buchdeckel aus Genui, von 1325, ebda. Abb 153 — *Brentjes u a*, Kunst des Mittelalters a a. O., Abb. 277

41 *C Bezold*, Die Schatzhöhle. Leipzig 1883 — Ausführliche Erörterung des Problems mit Lit.-Angaben bei *G Bandmann*, Zur Deutung des Mainzer Kopfes mit der Binde, in Zeitschrift für Kunstwissenschaft X/1956, v. a. p. 160ff.

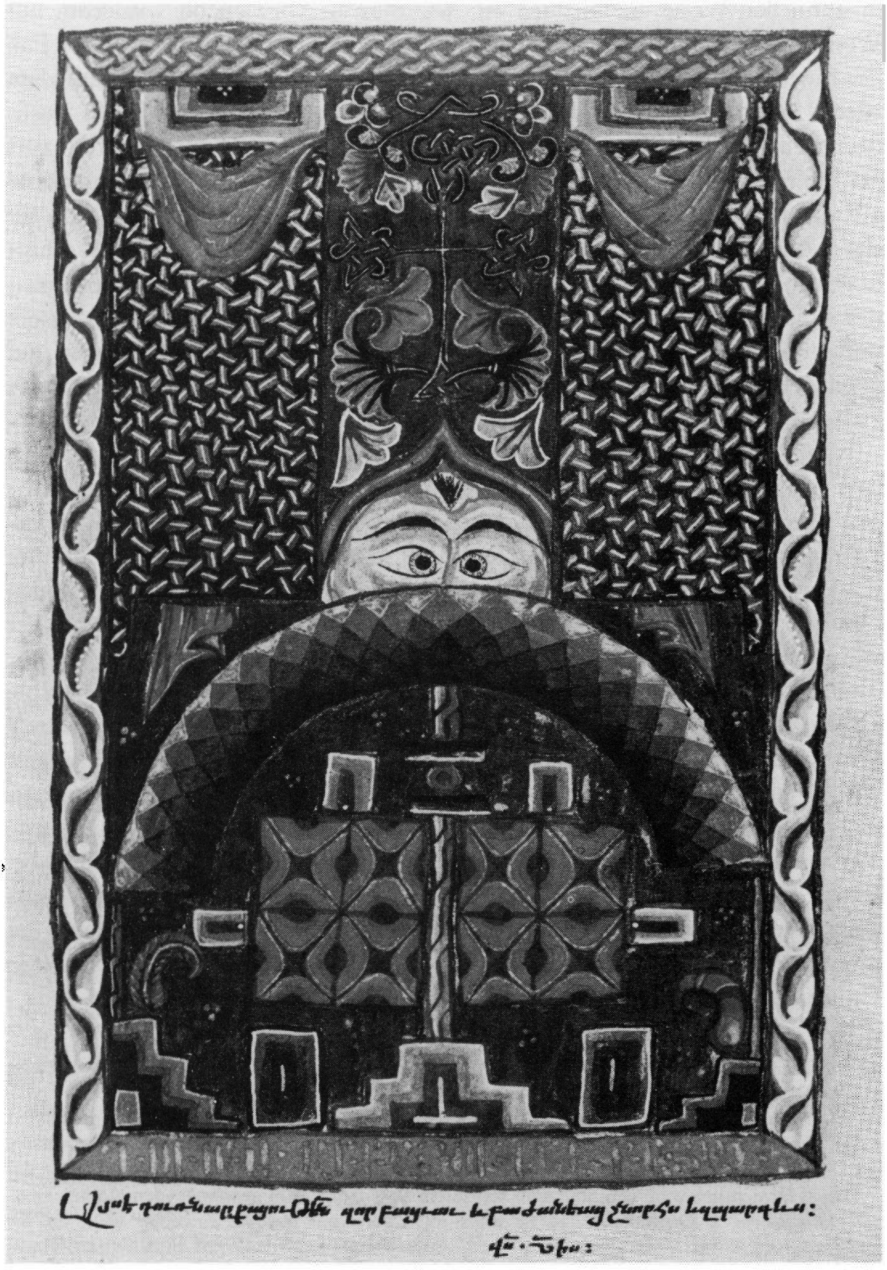


Abb. 8 Manchester, I. Rylands Library
Evangeliar Armen 20, fol. 8
Pforte des Paradieses

(nach Der Nersessian)

in ähnlicher Weise zuzuordnen ist, wie dies — vorwiegend wiederum auf Werken der Zierkunst — mit vielen abgetreppten Kreuzuntersätzen der Fall ist. Eine ähnliche Stilisierung des Golgathahügels begegnete schon auf dem bereits zitierten Reliquiar-Triptychon des Eatschi Proschian und dem Buchdeckel aus Genui, sie ist vollends auf einen knappen Stufenunterbau reduziert bei zahlreichen Chatschkaren[42]. Überträgt man diesen Aufbau entsprechend auf die Fassade der Kirche von Noravank'/Amaghu, dann ergibt sich für sie in freier Paraphrase ein Abbild des Golgathaheiligtums. Dazu gehört über die bereits angeführten Elemente hinaus auch die Doppelgeschossigkeit der Anlage. Der Stifter dürfte das Aussehen dieses Heiligtums in Jerusalem und die mit ihm verknüpften theologisch-symbolischen Bedeutungen gut genug gekannt haben, um seine Grabanlage im Untergeschoß in Analogie zum Adamsgrab aufzufassen[43].

Noch in einer armenischen Miniatur des 16. Jahrhunderts findet sich eine — späte — Bestätigung der hier gesehenen Zusammenhänge. Es handelt sich um das Bild in einer Evangelienhandschrift in der John Rylands-Library in Manchester (Armen. 20, fol. 8), mit einer Darstellung der »Pforte des Paradieses« (Abb. 8)[44]. Hier kehren alle wesentlichen, im vorangehenden berührten und in die Interpretation des plastischen Außendekors armenischer wie auch einiger georgischer Kirchenbauten eingebrachten Elemente wieder: — die Doppelgeschossigkeit der Anlage, der von einem Bogen überwölbte Unterbau, in dem zwei Rechtecke mit einbeschriebenen Rhomben die zentrale Stütze flankieren, im Obergeschoß das Kreuz als Lebensbaum. Darunter wird in einem kielbogenförmig gebildeten Sockelfelde das Haupt des »primus Adam« sichtbar. Mit einer Darstellung dieser Art wird das sehr realistische Verständnis plastischer Kreuzkompositionen an armenischen Kirchen bestätigt. Darüber hinaus vermittelt die Miniatur, als ein letztes Vergleichsstück, auch die immer wieder angetroffenen engen Beziehungen zwischen der monumentalen Kirchenplastik des Mittelalters in Armenien und anderen Gattungen der bildenden Kunst.

42 Vgl *Azarian/Manoukian* a. a. O., Abb. 16, 22, 23, 31, 36. Auch hierzu wieder eine Miniatur: *L. A. Dournovo*, Miniatures Arméniennes Paris 1960, p. 47 und 97

43 Zum Golgatha-Heiligtum *P. H. Vincent/F. M. Abel*, Jérusalem II. Paris 1914, passim — *E. Wistrand*, Konstantins Kirche am Hl. Grab nach den ältesten literarischen Zeugnissen Göteborg 1952, p. 9 (hier auch zum Phanomen der mittelalterlichen Verschmelzung der heilsgeschichtlich wichtigen Platze in Jerusalem zu einem zusammenhangenden Komplex) — *Bandmann* a. a. O., p. 160ff. — Es sollte nicht versaumt werden, an dieser Stelle auf die Bedeutung eines Marienpatroziniums fur doppelgeschossige Anlagen hinzuweisen, insbesondere im Hinblick auf die Krypta. Das Marienrelief uber dem Eingang zur Unterkirche von Amaghu scheint in diesem Zusammenhang charakteristisch Vgl *G. Bandmann*, Doppelkapellen, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte IV Stuttgart 1958, Sp. 210 Ferner *R. Krautheimer*, Sancta Maria Rotunda, in: Arte del I. Millennio Turin 1953, p. 21ff

44 *Der Nersessian* a. a. O., Abb. 182

JOHANNES MADEY

The Eastern Churches in India A Chronicle, 1977-1982*

Chaldeo- or Syro-Malabar Church

On February 26, 1977, the Metropolitan eparchy of Changanacherry was divided. The new *eparchy of Kanjirappally* came into being covering the eastern part of the civil district of Kottayam and the high ranges belonging to the district of Idikky. Mar Joseph (Powathil), born in 1930, who was raised to the episcopate in Rome by Pope Paul VI, until then titular bishop of Caesarea Philippi and auxiliary to Metropolitan Mar Antony (Padiyara) of Changanacherry, became its first eparch. The eparchy of Kanjirappally has 135,000 faithful living in 97 parishes. There are 97 eparchial and 22 religious priests, and 41 major seminarians prepare themselves to join their ranks.

In 1978, on June 22, the eparchy of Trichur was again divided, and the *eparchy of Irinjalakuda* was established. Mar James (Pazhayattil), born in 1934, became its first shepherd. There are 226,000 faithful in 122 parishes which are served by 107 eparchial priests and 47 religious priests; the number of major seminarians belonging to the new eparchy is 35.

With these two extensions, the Chaldeo-Malabar Church has now eleven eparchies in Kerala belonging either to the metropolies of Changanacherry (4) or of Ernakulam (7), and seven mission eparchies outside Kerala which belong to Latin ecclesiastical provinces.

It is said that a division of the eparchy of Tellicherry in the North of Kerala is beforehand.

Due to old age and ill-health, Mar Matthew (Pothanamuzhi), the first eparch of *Kothamanagalam* (since 1956), resigned from his see in 1977 and was succeeded by Mar George (Punnakottil) who had been professor of New Testament exegesis at St. Thomas Apostolic Seminary, Vadavathoor, Kottayam-10. The bishop is 46 years old. The eparchy has 179 parishes with 28,500 faithful. There are 200 eparchial and 50 religious priests serving

* This chronicle continues that published in *Oriens Christianus* 61 (1977) 117-127

the Church of Kothamanagalam, and 62 major seminarians prepare themselves for their ordination.

There was also a change in the *eparchy of Palai* (established in 1950). Its first eparch, Mar Sebastian (Vayalil), having reached his 75th year of life, resigned from his see in early 1981. His successor is Mar Joseph (Palikkaparampil), born in 1927, until then auxiliary and vicar general. Dr. Palikkaparampil became known as Vice Rector of the Collegio Urbano in Rome and Rector of the St. Thomas Seminary. The eparchy of Palai is said to be the richest in the world in priestly and religious vocations. There is even a good number of Latin bishops in India who hail from the eparchy of Palai and are originally Orientals. Religious orders and congregations of the Latin rite are propagating their ideals among the Thomas Christians to attract youths for their communities. The eparchy of Palai has 271,000 faithful in 131 parishes who are served by 331 eparchial and 76 religious priests. For the service in this eparchy, there are 97 major seminarians in different seminaries. On November 7, 1981, after a heart attack, Bishop Jonas Thaliath CMI of Rajkot near Bombay died on a sudden. After having served the Catholic Bishop's Conference of India (CBCI) in Delhi for many years, he became the first bishop of this newly erected eparchy, in 1977. As he did not care for things Oriental, his eparchy is more a Latin diocese than an Oriental eparchy.

As many Thomas Christians, for professional and economical reasons, have left Kerala and settled down in the big commercial and industrial centres of India and even abroad, there is an acute pastoral problem which is being felt by both the faithful themselves and far-seeing prelates and priests. The faithful living in centres like Bombay, Delhi, Bangalore etc., do not feel at home in the Latin rite milieu of their new surrounding, and many have left the Church either into indifference or they have changed their ecclesial allegiance by becoming Syrian Orthodox (Jacobite), because there they found their mother tongue in the services. To study the situation of the *émigrés*, Pope John Paul I, during his short pontificate, appointed Metropolitan Mar Antony of Changanacherry Apostolic Visitor for all the Malabarians outside Kerala. Prof. X. Koodapuzha of the St. Thomas Seminary became his secretary for this purpose. Pope John Paul II renewed the metropolitan's mandate, and so this mission was duly performed. Mar Antony (Padiyara) gave his report to the Holy Father, and recently the Prefect of the Oriental Congregation, Cardinal Władysław Rubin, was given a reception by the Kerala Catholic Union of Bombay, on January 13, 1981. The Cardinal addressed the Orientals living there expressing his concern for their situation and thanking at the same time the Latin ecclesiastical authorities for their assent, that pastoral work of the Oriental mother-

Churches for their children in the diaspora has become possible. It is a known fact, that the Orientals consider this state only as provisional and continue to strive for bishops of their own (eparchs or exarchs).

Before coming to Bombay for the above mentioned meeting, Cardinal Rubin had been in Kerala as the pontifical delegate for the celebration of the Golden Jubilee of the Union of the Syro-Malankara Church (*see below*). Profiting from this journey, he visited all the Chaldeo-Malabar eparchies as well. He blessed the newly erected *Minor Seminaries* of Kanjirappally and Irinjalakuda. He also consecrated the new cathedral of Palai.

Despite the strong latinization the Chaldeo-Malabar Church had to endure for more than three centuries, there is a reawakening of the Oriental consciousness, especially among the well-educated clergy. In early 1978, both Malabarian and Malankara theologians, among whom there were also some hierarchs, established, during an informal meeting at Vadavathoor, a preparatory committee in view of the foundation of an association called "*Oriental Theology Forum*". The first meeting of the association took place on December 14 of the same year. It was decided to hold regular meetings. Because of the great interest, the number of the participants had to be restricted. Professor J. Koikakudy was elected convener and Professor X. Koodapuzha treasurer. A quarterly theological review "Christian Orient" was started by the association in 1980 which publishes studies on ecclesiology, liturgy, spirituality and ecumenism under the responsibility of its section editors, Prof. X. Koodapuzha (Vadavathoor), J. Vellian (Vadavathoor), V. Pathikulangara CMI (Dharmaram College, Bangalore) and G. Panicker (Rector, Pontifical Institute of Theology and Philosophy, Alwaye) respectively.

Closely linked, but independent of the Oriental Theology Form is the "*Ecumenical Biblical and Oriental Study Centre*" (EBOSC) at Kottayam, founded and directed by the zealous Prof. G. Kaniarakath CMI. Some 3,000 volumes, 30 periodicals in different languages and audio-visuals are at the disposal of the interested public. A biblical museum is attached to the centre, too.

In August, 1980, the *ad-limina-visit* of the hierarchy of the Malabar and Malankara Churches took place. It was connected with a conference of the Chaldeo-Malabar hierarchy with representatives of the Oriental Congregation. The Prefect of this dicastery, Cardinal Rubin, presided. The main topic of this reunion was the reform of the Chaldeo-Malabar liturgy. The present situation is more than deplorable. The Oriental Congregation, after having made a profound study of this question, has proposed guidelines for discussion and an analysis of the aberrations. It seems, however, that

the majority of the Malabar hierarchy, who were educated in Latin rite seminaries, were not willing to give in. The hierarchy is divided into three groups : a) a strongly latinized group whose members pretend to "indianize" the Church, b) an indifferent group who will follow the majority, c) a genuinely Oriental group who is following the appeal of the Council Vatican II "to aim always at a more perfect knowledge and practice of their rites, and if they have fallen away due to circumstances of times and persons, they are to strive to return to their ancestral traditions" (*Orientalium Ecclesiarum*, no. 6). The last group is composed by Mar Sebastian (Vayalil), retired eparch of Palai, Mar Sebastian (Valloppilly) of Tellicherry, Mar Joseph (Powathil) of Kanjirappally, Mar Joseph (Palikkaparampil) of Palai, Mar Abraham (Mattam) of Satna, Mar John (Perumattam) of Ujjain and Mar George (Punnakottil) of Kothamangalam [1].

In the northern parts of Kerala, an organization called "*St. Thomas Academy for Research*" was inaugurated after the ad-limina visit of the Malabar bishops in the presence of the bishop of Trichur and the auxiliary to the Metropolitan of Ernakulam, Cardinal J. Parecattil. It seems to be a concurrent institution which is rather opposing the aims of the "Oriental Theology Forum" the centre of which is at Kottayam-10. Prof. Mathias Mundadan CMI of the Dharmaram College, Bangalore, was elected convener, Dr. Joseph Veliyathil and Rev. J. Akkarakaran, both of Alwaye Pontifical Institute, joint conveners. The Academy is publishing a series of pamphlets, i.a. "The Draft Order of the Syro-Malabar Qurbana (1981)" by Professor G. Nedungatt SJ of the Pontifical Oriental Institute in Rome, who tries to convince that the prepared draft basing on the text of the Divine liturgy mutilated in 1968, is better than that of 1960/1962 prepared by Oriental scholars and approved by the late Pope Pius XII. This St. Thomas Academy should not be confused with the "*Indian Institute of Christian Research*" founded in 1978 and studying the culture and antiquities of Christianity in India. The latter has its headquarters also in Trichur. Its president is the Metropolitan of the (Nestorian) Chaldean Syrian Church, Mar Aprem; the writer and historian P. Thomas is the vice-president, Prof. G. Menachery, editor of the "St. Thomas Christian Encyclopaedia", acts as secretary, Dr. J. Kolengadan as joint secretary, Prof. C. L. Antony as treasurer. Prof. M. Mundadan CMI and Prof. K. M. Tharakan are

1 Cf. *J. Madey*, The Reform of the Liturgy of the Syro-Malabar Church and the Holy See of Rome Ostkirchliche Studien 30 (1981) 130-168. After an introduction, the entire text of the Documentation prepared by the Oriental Congregation is presented -- See also *V Pathikulangara*, Liturgical Reforms in the Chaldeo-Indian Church Diakonia 16 (New York 1981) 147-157

members of the committee, too. This institute is ecumenical with regard to its members and collaborators[2].

In December, 1980, after more than 25 years of service in Rome, the well-known Chaldeo-Malabar historian, liturgist and canonist, Prof. Placid J. Podipara CMI, professor emeritus of the Pontifical Oriental Institute in Rome and consultor to the Oriental Congregation and the Pontifical Commission for the Recodification of the Oriental Canon Law, returned to Kerala taking his residence in the Carmelite Monastery of Chethipuzha near Changanacherry where he had taught for many years in the Major Seminary of his congregation (which is now at Bangalore). Father Placid who is over 80 now, can be considered as the "Father of the Oriental Reawakening in the Chaldeo-Malabar Church"; he was given a warm welcome by the members of the Oriental Theology Forum. In spite of his old age, he is now actively cooperating with this association, and during the reunion of July, 1981, he lectured there on the connection of the Chaldeo-Malabar Church with the Chaldean Church of the Middle East[3].

To give the candidates for religious life a better religious and theological formation, Mar Joseph of Kanjirappally inaugurated on the feast of St. Thomas, July 3, 1981, the first *Theological College* at Podimatam near Kanjirappally. The pre-postulants and the postulants of four female religious congregation will be trained there. A team of theologians will ensure the lectures. Mar Joseph of Palai was also present.

On July 19, 1981, Metropolitan Mar Antony of Changanacherry opened a *Theological Institute for the Laity* at Parel near Changanacherry. It is really a historical event in the life of the Church in Kerala, because for the first time, laymen are offered regular courses in theology; an immatriculation of lay people in the courses of the Pontifical Institute of Theology and Philosophy at Alwaye which enjoys the rights of a faculty, and at the St. Thomas Seminary of Vadavathoor is not yet possible[4].

The first Chaldeo-Malabar religious Congregation which is known by the name of *Carmelites of Mary Immaculate* celebrated its 150th birthday on May 11. In 1831, Father Thomas Porukara laid the foundation stone for a monastery and chapel at Mannanam near Kottayam. Malpan Thomas Palackal and his disciple Kuriakos Elias Chavara were the first to propagate the religious ideals. The original community was named "Servants of Mary Immaculate", but in 1855, the simple rules were replaced by the adapted rules of the Carmelites. The Thomas Christians were at that time under

2 Voice of the East 25/4 (Trichur 1978) 8
3 Christian Orient 2 (Kottayam 1981) 48
4 Ibid 131f

the Latin rite Carmelite bishops of Verapoly. In 1861, the congregation was officially affiliated to the Carmelite Order with the title of Third Order of the Carmelites Discalced (TOCD). Only in 1958, it changed its name into Carmelites of Mary Immaculate (CMI). The Congregation has several provinces in Kerala and five mission eparchies outside Kerala (Bijnor, Chanda, Jagdalpur, Rajkot and Sagar). It has 250 monasteries with 1,415 members of whom 886 are priests.

Two outstanding personalities passed away. The famous Syriac scholar, Rev. *Thomas Arayathinal* of Aruvithura (eparchy of Palai) whose "Aramaic Grammar" made him known in many countries, died at the age of 78, on September 30, 1980. On May 22, 1981, the Catholic lay leader and historian, Chev. *V. C. George*, died at the age of 97.

On February 7, 1982, Mar Mathew Pothanamuzhi, retired bishop of Kothamangalam, unexpectedly passed away after a strong heart attack.

From January 9 to 16, 1982, the Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) assembled at Trichinopoly. The key subject of its deliberations was "Inter-ecclesial relations". The Chaldeo-Malabar Bishop of Kanjirapally, Mar Joseph Powathil, and the Syro-Malankara Eparch of Battery, Metropolitan Cyril Mar Baselios, explained the Oriental point of view in the light of Vatican II, referring also to the liberty of other Oriental individual Churches to care for their faithful in other parts of the world. Archbishop Henry D'Souza of Cuttack-Bhubaneswar defended the Latin standpoint that Oriental priests and laymen living outside Kerala should adapt to the given circumstances. The full text of the interventions was published by the CBCI Centre at New Delhi and in the quarterly *Christian Orient* 3 (1982) 5-59, in the latter together with a "Theological Evaluation of Certain Points Brought up in the Paper of Archbishop Henry D'Souza", by Prof. X. Koodapuzha and M. Vellanickal (ibid. 60-70). In the meantime, two meetings of the subcommittee established by the CBCI, in which all the three individual Churches are present, took place. The Latin side does not show any understanding for the concern of the two Oriental Catholic Churches to enjoy the same rights and obligations as other Oriental Catholic Churches elsewhere. It seems some of the Latin bishops in India are bent on a collision course. In this, the above mentioned Archbishop Henry D'Souza is taking the leadership.

In spite of the opposition of the Latin hierarchy of India, the Oriental Catholic St. Thomas Apostolic Seminary of Kottayam-Vadavathoor was given the right of a Pontifical Faculty with specialization in Oriental and Biblical Theology, on July 3, 1982. On the same day, the seminary completed two decades of its existence. Rev. Dr. Joseph Koikakudy, professor of

Moral Theology and Canon Law, consultor to the Pontifical Commission for the revision of the Oriental Canon Law, was appointed Rector. President of the faculty became Prof. Mathew Vellanickal, member of the Pont. Biblical Commission. There are more than 300 students attending the courses of the philosophical and theological sections. St, Thomas Seminary is the only Oriental formation centre in India enjoying the rights of a faculty.

Chaldean Syrian Church

The Chaldean Syrian Church considers herself as a part of the (Nestorian) Church of the East. Her headquarters are in and around Trichur. Due to the migration of her faithful in and outside Kerala, she had to *extend her pastoral care*. At present, this Church has 24 churches and chapels in India. Monthly services (Holy Qurbana, i.e. Divine Liturgy) are held at Coimbatore, Chalakudy, Palghat and Alathur, occasionally also at Bombay, Bangalore, New Delhi, Kottayam, Trivandrum, Calcutta, Jabalpur and Goa, either in churches and chapels of protestant denominations or even in private houses.

The *split* of the 15,000 faithful has not yet come to an end. While 13,000 are with Metropolitan Mar Aprem who is in communion with the Assyrian Patriarch Mar Addai II (Baghdad), successor to the late Mar Thoma Darmo who had been Metropolitan of India, there are 2,000 faithful with Bishop Mar Timotheos who is in communion with Patriarch Mar Denha, successor to the murdered Mar Šimūn. Mar Denha is not belonging to the Mar Šimūn family and is the first non-hereditary patriarch of that line of succession. After his election, he was in Rome for the enthronement of Pope John Paul II.

On December 19, 1976, an *ecumenical service* was broadcast by All India Radio from the Chaldeo-Malabar (Catholic) Cathedral of Our Lady of Lourdes in Trichur. Mar Joseph (Kundukulam) of Trichur, Metropolitan Mar Aprem of the Chaldean Syrian Church, and Mr. Nambiyar explained the significance of Christ's birth. The songs of the Chaldean Syrian Church were broadcast on January 7, 1977, which is, according to the Julian Calendar, Christmas Day.

On the occasion of the *birth centenary* (August 28, 1977) of Metropolitan *Mar Abimelech Timotheos*, the first Assyrian hierarch who ruled this small Church († 1945), an auditorium was inaugurated on October 15, 1978, by the governor of Kerala, Mrs. Jyothi Venkattachelam (Hindu). The Catholicos of the Malankara Orthodox Syrian Church (which has broken off communion with the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch some

years ago[5]), Baselios Mar Thoma Mathews, presided. Mar Aprem welcomed the distinguished guests at the beginning of the celebrations.

In connection with this event, a multi-coloured souvenir was released by the metropolitan on December 31, 1978. It contains articles in English and in the local language Malayalam and is richly illustrated. Metropolitan Mar Aprem who is very engaged in the field of ecumenism, has particularly good *relations with the Presbyterian Church* in India and the United States. They invited him to preach in the "Good News Festival" in Solchar, Assam, and Aizawi, Mizoram, in November 1978. About 96% of the population of Mizoram are Christian, though the message of the Gospel was brought there by missionaries only in 1896.

The *diamond jubilee of the St. Thomas College* of Trichur which belongs to the Chaldeo-Malabar eparchy, was presided over by the Chief Minister of Kerala, E. K. Nayanar, on the first day and by the former Chief Minister, C. Achuta Menon, on the second day. The President of the Republic of India, N. Sajeeva Reddy, agreed to inaugurate the jubilee celebrations on the first day. The celebrations of the second day were inaugurated by Mar Aprem who is a former student of this College.

In summer 1980, Mar Aprem left India to attend the third international *Symposium Syriacum* in Germany. He visited also other countries then. A report of his journey appeared in the monthly "Voice of the East", edited by the Youth's Association, Church of the East, Trichur.

On September 20, 1981, Mar Aprem laid the foundation stone for the new building of the *Chaldean Syrian College* in the premises of the Mar Johannan Mamdhana Church, East Fort, Trichur. This church was built as early as 1912, a few years after the secession of this community from the Chaldeo-Malabar Catholic jurisdiction.

It is worthwhile mentioning that *a cassette of 12 devotional songs* (60 minutes) in Malayalam was published by the Chaldean Syrian Church recently. Another cassette of 60 minutes with Assyrian songs is planned. The Assyrian songs will be executed by Indians, accompanied by musical instruments. Besides, Mar Aprem published a book entitled "Christiya Bhakti Ganangal" containing 100 songs.

To foster the knowledge of the traditional liturgical language, Chaldean or Aramaic, Mar Aprem published a course "Teach yourself Aramaic" in the monthly "Voice of the East" which is also available in book form (Mar Narsai Press, High Road, Trichur 680001, Kerala India (US-$ 6.00 incl. airmail postage).

5 *J Madey*, Background and History of the Present Schism in the Malankara Church Oriens Christianus 60 (1976) 95-112

The metropolitan is preparing for publication a book entitled *Christian Directory of India* which certainly will be helpful also in the field of ecumenism in India[6].

Syro-Malankara Church

On August 28, 1977, Metropolitan *Paulos Mar Philoxenos III*, the head of the Independant Syrian Church of Malabar, was *received into the Syro-Malankara Church* by the hierarchical head of this Church, His Beatitude Archbishop Benedict Mar Gregorios of Trivandrum, together with his secretary, Rev. George Vadakkan. Father Vadakkan's family and some other families joined them one week later. The metropolitan who had prepared himself for this decisive step for years, was given the title of Chayal, one of the seven churches which, according to the local tradition, St. Thomas the Apostle had founded. Until recently, Mar Philoxenos served as Archepiscopal Vicar at Trivandrum. For some time he was in Rome to do theological studies. Since spring 1981, he is again residing at Anjoor, Thozhiyur, where he is engaged in pastoral and social work among his countrymen. (On the Independant Syrian Church of Malabar, *see below*).

Exactly one month after this event, on September 28, the eparch of Tiruvalla, *Zacharias Mar Athanasios, passed away*, after a heavy heart attack. He was the third hierarch of Tiruvalla. Born in 1909, in a pious Malankara Orthodox family, Zacharias Polachirakal joined the Malankara Catholic Church in 1938 as a bank employee in Kottayam. He studied for priesthood at the Pontifical Seminary of Kandy, Sri Lanka (Ceylon), which was later shifted to Poona. He was ordained priest in 1946 and raised to the episcopate on April 22, 1954, as titular bishop of Sarepta and coadjutor to Archbishop Mar Severios whom he succeeded in 1955. Shortly before his demise, Mar Athanasios paid a visit to Pope Paul VI and stayed for some time in France, the Netherlands, Germany, the United States and Canada. He laid hands on the newly elected Archbishop Joseph Ratzinger of Munich and Freising at the latter's episcopal ordination on the eve of Pentecost and attended the 12th centenary of the Archdiocese of Paderborn. As Mar Gregorios was in Rome for the Synod of Bishops, the burial of the hierarch at St. John's Cathedral, Tiruvalla, built by him, was conducted by Metropolitan Mar Philoxenos who had joined the Syro-Malankara episcopate one month earlier and in the presence of Mar Athanasios.

6 Cf Voice of the East 1977-1981, passim

The vacancy, after the death of Mar Athanasios, lasted longer than one year, also due to the consecutive deaths of Popes Paul VI and John Paul I. The late bishop had wished, since long, a division of his large eparchy into two or even three ecclesiastical units. A few days before being taken to Tiruvalla Pushpagiri Hospital (also his foundation), he had been in Delhi to submit the necessary papers to the Pronuncio.

At last, on October 18, 1979, it was simultaneously announced in Rome and at Tiruvalla, that the northern parts of the eparchy of Tiruvalla would henceforth form the new *eparchy of Battery*. This new ecclesiastical circumscription would comprise the civil districts of Malampuram, Kozhikode (Calicut) and Cannanore in Kerala, of Nilgiris in Tamil Nadu, and of Mysore, Mandya Coorg, Hassan, Chikmangalur, South Kanara and Shimago in Karnataka : a territory of 69,642 km^2. At the same time, the *new eparchs* of Tiruvalla and of Battery were appointed. Rev. Isaac Koottaplackil, an eparchial priest, became eparch of Tiruvalla with the name of Mar Youhanon and Dr. Cyril Malancharuvil, Superior General of the Order of the Imitation of Christ, first eparch of Battery with the name of Mar Baselios.

The ordination of the new bishops took place at Thirumoolapuram, a part of the township of Tiruvalla, on December 28, 1978. They were ordained by the Archbishop of the Syro-Malankara Church, His Beatitude Mar Gregorios of Trivandrum, assisted by the Syrian Catholic Archbishop of Damascus, Mar Ostathios Joseph (Mounayer), and Metropolitan Mar Philoxenos of Chayal, in the presence of about 12,000 people, Catholic and non-Catholic. Among those present was also the Jacobite Syrian bishop residing in Tiruvalla, Mar Kurilos (in communion with the Syrian Orthodox Patriarch), while the Malankara Orthodox Syrian Metropolitan Geevarghese Mar Ostathios appeared only for the reception. It was for the first time in the history of the Syro-Malankara Church that a hierarch of the Syrian Catholic Patriarchate of Antioch participated in an episcopal ordination as concelebrant. It is noteworthy that Mar Ostathios Joseph communicated the new bishops not only the congratulations on behalf of his patriarch, Mar Ignatios Antonios II, but also of the Syrian Orthodox Patriarch, the late Mar Ignatios Ya'qōb III. On the following day, Mar Youhanon was inthronized at St. John's Cathedral, Tiruvalla. Mar Baselios was inthronized at Battery on February 2, 1979. The inthronization (suntrōnīsō) was done by Archbishop Mar Gregorios in the presence of many hierarchs of the Chaldeo-Malabar Church and the Latin bishop of Calicut, Msgr. Aldo Patroni SJ, the then last European bishop serving the Church in Kerala. The Malankara Orthodox parish and the parish of the Church of South India also took part in the functions.

On December 27, 1980, during the celebrations of the Golden Jubilee of the Syro-Malankara Church at Kottayam, Archbishop Mar Gregorios, together with the other three Malankara hierarchs, ordained the rector of the Minor Seminary of Trivandrum, *Rev. Lawrence Thottam*, as his auxiliary with the name of *Mar Aprem*. The new bishop, born in 1928, who is of the Nadar tribe, was ordained priest in 1953. He is a Christian of the first generation. It is much expected that, after an eventual division of the Archeparchy of Trivandrum, the new bishop will become the eparch of the present southern part which goes as far as Cape Comorin (Kanyakumari), where the Syro-Malankara Church is involved in fruitful mission work among the Hindu Nadar population. The episcopal ordination took place in the presence of the Papal Envoy, Cardinal Władysław Rubin, Prefect of the S. Congregation for the Oriental Churches, and the Melkite Greek Catholic Patriarch of Antioch and all the East, of Alexandria and of Jerusalem, His Beatitude Maximos V, who attended the jubilee functions.

One of the first companions of Archbishop Mar Ivanios, the "Father of the Reunion Movement" in the Malankara Orthodox Church and first Syro-Malankara Archbishop of Trivandrum, was *Ramban Philippos Cheppatt*. He passed away on June 24, 1979, at the age of 93 and was buried in the cathedral of Trivandrum close to Mar Ivanios. A celibate priest of the Malankara Orthodox Syrian Church, he was elected bishop by the Holy Synod and had already received the ordination of Ramban (Abbot) which is normally preceding the episcopal ordination. Just before the episcopal ordination, he and another elected bishop, Ramban Joseph Pulikottil († July 6, 1941), made the profession of the Catholic faith. Ramban Philippos was a prolific religious writer who had published numerous books and brochures in Malayalam. For many years, he also was the editor of the monthly "Christava Kahalam". He served the Archeparchy of Trivandrum also as Vicar General and Administrator.

The Syro-Malankara Church had the joy to celebrate the laying of the foundation stone for her new parish at Padi near *Madras* in early 1978. Archbishop Mar Gregorios presided over the functions, in the presence of the Latin Archbishop of Madras, Msgr. Rayappa Arulappa. The latter addressed the Oriental community acknowledging its right to worship God in its own language and religious culture. "No bishop, no priest, may deny this right", Archbishop Arulappa said. At the same time, he expressed his esteem for the Oriental liturgical and spiritual heritage, congratulating at the same time Mar Gregorios on the occasion of his episcopal silver jubilee.

At *Alleppey*, in the eparchy of Tiruvalla, on May 1, 1979, Mar Philoxenos consecrated the newly built St. Mary's Malankara Catholic Church which reminds of the late Mar Athanasios († 1977). The construction of this

parish church is due to the generosity of Joseph Cardinal Ratzinger, then Archbishop of Munich and Freising, who donated it in token of episcopal communion beyond continents and even death. Attached to the Mar Athanasios Memorial church is a flourishing kindergarten attended by Christian, Muslim and Hindu children and a school (Primary and High School) under the direction of the Sisters of the Imitation of Christ.

On September 20, 1980, was the 50th anniversary of the historic day when Archbishop Mar Ivanios of Bethany, Bishop Mar Theophilos of Tiruvalla, a priest, a deacon and a layman made the profession of the Catholic faith before the Latin Bishop of Quilon, Msgr. Benziger. The *Golden Jubilee Celebrations* of this union were from December 26 to 28, 1980, at the Mar Ivanios Nagar, Nehru Stadium, Kottayam. The inauguration took place at the St. Mary's Forane church of Kuravilangad with the solemn liturgy celebrated by Metropolitan Mar Philoxenos, during which the sermon was held by the Chaldeo-Malabar eparch of Palai, Mar Sebastian (Vayalil). At the St. Thomas Ecumenical Centre belonging to the eparchy of Tiruvalla, a religious exhibition was opened. Five youth rallies from all over Kerala reached Kottayam. At 4 p.m., the Papal Legate, Cardinal Rubin who had been received at Cochin Airport by a delegation lead by Archbishop Mar Gregorios, was offered a liturgical reception. Thereafter, a solemn Chaldeo-Malabar liturgy concelebrated by several bishops of this sister-Church was presided over by Metropolitan Mar Antony of Changanacherry. It was followed by the vestitition and profession of Sisters of the Imitation of Christ and of the congregation of the Daughters of Mary, the two Malankara religious institutes for females. On the following day, December 27, the Malankara hierarchy concelebrated in the morning. In the afternoon, there was a Latin concelebration with Cardinal Rubin as the main celebrant. After the Latin Mass, the Malankara hierarchy proceded to the episcopal ordination of Lawrence Mar Aprem, the new auxiliary to Archbishop Mar Gregorios (*see above*). The day ended with a cultural programme. On Sunday, December 30, another solemn concelebration took place. As the Syrian Catholic Patriarch of Antioch, Moron Mar Ignatios Antonios II (Hayek), who had been expected as the main celebrant, could not come to India, this liturgy was concelebrated by the Melkite Greek Catholic Patriarch of Antioch Maximos V, the Malankara hierarchy (now five hierarchs), the Vicars General of the three eparchies, the Superior General of the Order of the Imitation of Christ, and three priests who were among the first followers of Mar Ivanios: Corepiscopa Alexander Valiyaveettil, Father Jacob Cheriamadom and Father Thomas.Kurizumoottil. In the afternoon, there was a solemn religious procession through the streets of Kottayam which ended at the Mar Ivanios Nagar by a public meeting presided by

the Governor of Kerala, Mrs. Jyothi Venkadachalam, who praised the socio-educational services rendered by the Malankara Catholic Church to the people of Kerala irrespective of their creeds. Other speakers were Cardinal Rubin, Patriarch Maximos V who presented, under the rising applause of the thousands of participants, Mar Gregorios with an enkolpion expressing his hope to see the present Archbishop of the Malankara Church soon as Catholicos or Patriarch!, Archbishop Luciano Storero, Pronuncio Apostolic in India etc.

Just before the jubilee, the traditional Syrian institution of *Corepiscopa* was reestablished by the appointment of Father Alexander Valiyaveettil to this dignity. He is the first corepiscopa appointed in the Catholic Malankara Church. A married priest, now retired, the dignitary was a very active missionary who founded about 50 parishes and missions during his service in the archeparchy of Trivandrum.

At present, this living Church in South India is preparing her first *Synod* since taking up the ecclesiastical communion with the Apostolic See of Rome in 1930. This Synod was to be held in 1982 which was also the 50th anniversary of the erection of the Malankara hierarchy. Some twelve expert commissions have been appointed to prepare the work of the Synod by formulating the drafts on the following topics: Individual and Universal Church, Liturgy, Hierarchy, Religious life, Priests, Seminarians, Laity, Family, Religious instruction, Ecumenism, Education, Youth, Social action, Health, Missions, Communication. As general convener, the present vicar general of the eparchy of Tiruvalla has been appointed. The synod is still in the stage of preparation.

So far the Malankara seminarians studied philosophy and theology in different Latin seminaries and at St. Thomas Seminary, Vadavathoor, which is entrusted to the Chaldeo-Malabar hierarchy. This state could not be satisfactory and was always considered as provisional. Cardinal Rubin, prefect of the Oriental Congregation, encouraged the Malankara hierarchy to erect a *major Seminary* for the three eparchies and the Order of the Imitation of Christ. It opened its gates at Trivandrum in 1982.

Independent Syrian Church of Malabar

This Church came into existence when the Syrian Metropolitan of Jerusalem, Mar Gregorios, who had ordained the Malankara Metropolitan Mar Thoma VI with the name of Mar Dionysios I in 1772, ordained also his enemy, Ramban Kurien Kattumangatt, with the name of Mar Kyrilos. Mar

Dionysios protested against this clandestine ordination, and being supported by the governments of Travancore and Cochin, there was no other choice for Mar Kurilos than to escape into the British dominions of Malabar and to settle in Anjoor (Thozhiur), in the present district of Trichur. There he established an independant Syrian Church. In the course of history, more than once the metropolitans of the Independant Syrian Church served the Malankara Orthodox Syrian Church by ordaining her metropolitans. The ecclesiastical communion was interrupted only, when the independant Metropolitans assured the apostolic succession also to the seceding heads of the protestant- minded Mar Thoma Syrian Church, as this happened since 1894.

The 12th Metropolitan of the Independant Syrian Church of Malabar was *Paulos Mar Philoxenos III*, born on April 28, 1928 at Marathamode, who was the hierarch of this Church since 1967. After a long preparation, he was received into the Syro-Malankara Church on August 28, 1977 (*See above*). The solemn function took place in the chapel of the Chaldeo-Malabar Bishop's House in Trichur. Before leaving his episcopal palace and cathedral in Anjoor, the nice hospital which he had built during his episcopate and all the other works, Mar Philoxenos took leave from his faithful by a long, printed circular letter (15 pages) explaining therein his religious convictions and the reasons why he felt bound in conscience to join the Catholic Church (retaining, of course, his liturgical rite). This letter was reprinted in the October-November 1977 issue of the monthly 'Kathiroli', edited by the Pastoral and Catechetical Centre of Changanacherry.

A successor, *Mathews Mar Kurilos*, was consecrated by Metropolitan Alexander Mar Thoma assisted by Thomas Mar Athanasios and Isho Mar Timotheos of the Mar Thoma Syrian Church. He had been a candidate for episcopate already in 1967, when Paulos Mar Philoxenos was elected. The metropolitan has no theological formation. He was a teacher in a Malayalam medium Lower primary school and does not know any foreign language (Mar Philoxenos is well-versed in English and Syriac). The episcopal ordination is neither recognized by the Malankara Jacobite nor by the Malankara Orthodox and Catholic Churches.

After six months of ruling the Independant Syrian Church, Mar Kurilos has created *a lot of problems*. He suspended the Ecclesiastical Trustee, Father V. V. Joseph, and the layman-trustee Mr. Mathew who is also the treasurer of the Church. The suspension was declared null and void by the Civil Court. Since his relations with priests and lay people are not good, quarrels arose between different groups. At present, it is thought of having another bishop ordained. The election of the representatives of the "Sabha Mandalam", the electoral body composed by representatives from the parishes and priests, is going on.

Non-Catholic Malankara Churches

I. *Malankara Jacobite Syrian Church*

This is the name of that portion of the Malankara non-Catholic hierarchs and faithful who are professing allegiance to the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch residing in Damascus, Syria. They consider as essential to be in communion with the patriarchate as a continuation of St. Peter's see[7].

The past years were filled by a great number of *suits in different courts* of Kerala. After the split between the Patriarchal followers and the autonomistic group under the Catholicos who is residing at Kottayam, had become manifest again, the two parties claimed monopoly in matters ecclesiastical and temporal. In 1977, a special court was set up by the Government of Kerala. In consultation with the parties concerned and with their agreement, the special court picked out eight cases. The work of the special court came to a close in 1979. Since the opposing party (Kottayam) questioned the credibility of the special court, the dispute went to the High Court, where the work began on November 13, 1979. On June 6, 1980, the 739 pages verdict was read by Justice J. Chandrashekaramenon. Although everybody had rather expected a verdict in favour of the Catholicos party of Kottayam, the judgment proved to be a free one, independant of public opinion. Its contents is: (1) The Malankara Jacobite Syrian Church and the Malankara Orthodox Syrian Church are independant Churches; (2) the Malankara Church is episcopal in spiritual and congregational in temporal matters; (3) Patriarch and Catholicos can validly ordain bishops for those faithful accepting their jurisdiction; neither has authority on those who do not accept him; (4) each parish is free with regard to its temporalities; (5) the 'Cananite', i.e. Southist Church is a part of the Malankara Church.

The non-Catholic Cananite or Southist community has always been faithful to the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch. Its centre is at Chingavanam near Kottayam. From May 12 to June 6, 1980, the Metropolitan of Cananite Community, Abraham Mar Clemis, accompanied the Patriarch Mar Ignatios Ya'qōb III during his last trip to Austria, Rome, Germany, Holland, Belgium and Switzerland.

After Mar Ya'qōb's death, the Holy Synod of the Universal Syrian Orthodox Church elected the then Archbishop of Baghdad, Mar Severios Zakka Iwas, as his successor. *Patriarch Mar Ignatios Zakka Iwas* was

7 See footnote 5.

enthroned by the Mafryōnō-Catholicos Mar Baselios Paulos II, the hierarchical head of the Malankara Jacobite Syrian Church, at Damascus, on September 14, 1980.

From November 17 to 24, 1981, a *Synod of the Universal Syrian Orthodox Church*, presided over by His Holiness Moran Mar Ignatios Zakka I, Patriarch of Antioch and all the East, was held at Damascus. There were 32 hierarchs present, including the Catholicos Mar Baselios Paulos II and eight metropolitans of the Malankara Jacobite Syrian Church. According to the daily "Malayala Manorama" (Kottayam) of November 26, the synod took the following decision in regard of the Church in India :

> "1 The Knanaya (Southist) community in Malankara under Metropolitan Abraham Mar Clemis will be a separate unit under the direct control of the Patriarch - 2 A metropolitan will be appointed by the Patriarch to be in charge of the churches and other properties that are in Malankara in the name of the Patriarch — 3 Mooron (chrism) consecrated by the Patriarch alone will be used in the Malankara Church"

In February 1982, H. H. Moron Mar Ignatios Zakka I Iwas, Patriarch of Antioch and All the East, paid an Apostolic Visit to the eparchies of the Malankara Church in communion with him. The high dignitary was treated by the Indian Government as a State guest. He was accompanied by a delegation of more than 50 persons, composed of hierarchs, priests and laymen among whom a Minister of the Syrian Government. During his visit which lasted several weeks, the patriarch was welcomed not only by his own faithful headed by H. B. Mar Baselios Paulos II, but also by other Christian bodies, as the Catholic Syro-Malankara Church and the (Reformed) Mar Thoma Syrian Church. The Orthodox Syrian Church of Malankara (or of India) which had broken away from the communion with Antioch a few years ago, disapproved the patriarch's visit and refused all his attempts to achieve reconciliation among the two separated parts of the Malankara Church.

The patriarch, assisted by the Catholicos and many Syrian and Malankara hierarchs, consecrated the Holy Mūrōn at St. Mary's Jacobite Church, Mannarcadu near Kottayam, in sign of his supreme authority and communion in the Universal Syrian Orthodox Church of which the Jacobite Syrian Church is part. Mar Clemis, Metropolitan of the Knanaya or Southist community, was honoured by him with the title of "Khubarneethi Hakhimo" and the right of using also one "enkolpion".

In the Jacobite church of Kothamangalam, His Holiness consecrated an auxiliary bishop for the metropolitan of Angamaly under the name of Abraham Mar Severios. At Trivandrum, the hierarchical head of the Syro-Malankara Church, H. B. Benedict Mar Gregorios, offered the patriarch and his suite a dinner in his house. The patriarch also visited the Oriental

Catholic St. Thomas Seminary at Vadavathoor where he received a very warm welcome by professors and students. In his allocution to the seminarians, the Syrian Orthodox Patriarch exhorted them to take serious the study of Oriental theology.

The visit of Patriarch Ignatius Zakka I to India was concluded at Delhi where he celebrated a solemn pontifical liturgy at the Roman Catholic Cathedral, attended by numerous faithful living there, in the presence of the Pontifical Pro-Nuncio and the local archbishop.

II. *Malankara Orthodox Syrian Church*

As already mentioned above, this community considers itself as *autocephalous*. Sometimes it is also called the Orthodox Syrian Church of India or even The Malabar Church. Its rank-highest prelate is Mar Baselios Thoma Mathews I, Catholicos of the East, residing at Kottayam, Kerala. The leading theologians of this ecclesiastical body are the hierarchs Paulos Mar Gregorios (Paul Verghese), Metropolitan of Delhi, Geevarghese Mar Ostathios (M. V. George), Metropolitan of Niranam (residing at Tiruvalla), and Father V. C. Samuel, former dean of the Theological School of Addis Ababa.

During the past years, this Church was involved in many *law suits* before different courts where it was opposing the Malankara Jacobite Syrian Church (*see above*).

The split among the faithful of the Syro-Antiochian rite reaches also to the *countries of emigration*. Those who hold allegiance to the autocephalous catholicate while living in the United States of America, have a hierarch of their own, Mar Makarios, while those who remain under the jurisdiction of the Syrian Orthodox Patriarchate, have their parishes within the Archdiocese of the Syrian Orthodox Church in the United States and Canada the primate of which is Archbishop Mar Athanasius Y. Samuel who is residing in Lodi, New Jersey. In his list of "Parishes and Clergy of the Archdiocese" (1980), we find seven parishes for Malankara Jacobite faithful whose care is entrusted to seven Malankara Jacobite priests.

The fourth *ecumenical consultation* between theologians of the Oriental Orthodox (Pre-Chalcedonian or Ancient Oriental) Churches and the Roman Catholic Church took place at Vienna-Lainz from September 11 to 17, 1978. The Malankara Orthodox Syrian Church was represented there by three theologians: Metropolitan Paulos Mar Gregorios, Prof. K. M. George of Kottayam Orthodox Seminary and Prof. V. C. Samuel. Mar Gregorios and Father V. C. Samuel were among the speakers of the consultation[8].

8 The papers were published in Wort und Wahrheit, Supplementary Issue Number 4, Vienna 1978, 15-22, 117-124 and 216-225.

Metropolitan Geevarghese Mar Ostathios who had been prevented from attending the Vienna consultation, took part in the fourth *congress* of the international *Society for the Law of the Oriental Churches* held at Regensburg, Federal Republic of Germany, from September 19 to 24. He delivered there a conference on "Autonomy and Autocephaly in the Theory of the Ancient Oriental Churches"[9].

On July 3, 1980, a "Federated Faculty of Religious Research of Christian Churches" (*FFRRCC*) was inaugurated at the Theological Seminary of the Mar Thoma Syrian Church at Kottayam, which is a joint venture of the Malankara Orthodox Syrian Church, the protestant Mar Thoma Syrian Church and the (united) Church of South India (CSI). The lectures for M. Th. are held at the Kerala United Theological Seminary, Trivandrum (Old Testament), Mar Thoma Theological Seminary, Kottayam (New Testament), and Orthodox Theological Seminary, Kottayam (Christian Theology). Metropolitan Paulos Mar Gregorios is the chairman of the new faculty, while members of the other theological institutions function as vice-chairmen and as registrar. The FFRRCC is the first non-Catholic institution of higher theological studies in Kerala.

In September 1982, this Church also had its solemn manifestation while celebrating the 70th anniversary of the establishment of the Catholicate of the East in India by the Syrian Orthodox Patriarch Ignatius ʿAbd al-Masīḥ (who had been dethroned by the Ottoman government as early as 1905) in 1912. The Roman Secretariat for Promoting Christian Unity was represented by Rev. Dr. Pierre Duprey W. F., while Bishop Michael B. Duraisamy of Salem, Tamil Nadu, India, was the representative of Pope John Paul II. The Oriental Orthodox Churches were present in the persons of the Ethiopian Metropolitan Nathanael and the Armenian bishop Agham. The participation of the Eastern Orthodox (Chalcedonian) Churches was more numerous. The most distinguished guest was H. H. Iliya II, Catholicos-Patriarch of Georgia. The patriarchates of Constantinople, of Moscow, of Romania and of Bulgaria were represented by hierarchs, the Church of Finland by an archimandrite.

The public manifestation was inaugurated by the President of India in person. In his speech, the Catholicos-Patriarch of Georgia addressed the Malankara Metropolitan and Catholicos of the East as "Catholicos-Patriarch of the East". In his reply, Mar Baselios Thomas I Mathews, announced that, henceforth, he is assuming the title "Catholicos-Patriarch of the East" (which traditionally is the title of the Assyrian "Nestorian" Patriarch). The most influential personality of this Malankara Church who had organized

9 Kanon, Vienna 1981, V 130-142

and conducted the celebrations is, no doubt, not the hierarchical head mentioned above, but the Metropolitan of Delhi (who mostly resides at Kottayam), Paulos Mar Gregorios, widely known as Paul Verghese. In his company, those Orthodox delegates who had accepted the invitation of the Rector, also visited the Oriental Catholic St. Thomas Seminary, Kottayam-Vadavathoor.

MARTINIANO PELLEGRINO RONCAGLIA

Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus libanesischen Druckereien

ABŪ ḤATIR, Henri
Min waḥy tārīḫ al-mawārina. Bairūt : 1977. In-oct., 227 S.

'AUDA, Farīd - MAṬAR, Ibrāhīm
at-Turāṯ al-inǧīlī. Bairūt : Maktabat al-maš'al al-inǧīlīya, 1955.

BĀḪŪS, Anṭuwān wa-Māyvā
Qiṣṣat al-mawārinā — Mūrān [syrisch] — Mūrān [arabisch]. (Manšūrāt : Qism at-tārīḫ — Ǧāmi'at ar-Rūḥ al-Qudus. al-Kaslīk). Kaslīk : 1979. [Arabisch-libanesisch.]

BALLIN, Camillo
L'Office Copte. Étude de l'Office des Heures — L'Offrande de l'Encens — La Psalmodie annuelle. (Université »Saint-Ésprit«. Kaslik-Liban. Institut Supérieur de Liturgie Orientale). Kaslik : 1978. In-quarto — 105 S. (Pro manuscripto).

BUCAILLE, Maurice
at-Taurāt wal-Inǧīl wal-Qur'ān wal-'ilm. (Übersetzung von einer Kommission von Dār al-Fatwa, Beirut, des Werkes : *La Bible, le Coran et la Science*. Paris, Seghers, 1976). Bairūt : Dār al-Kindī, 1978.

CHAMOUN, Camille
Mémoires et Souvenirs. Du 16 juillet 1977 au 24 décembre 1978. Beyrouth 1979.

CHARLIER, Célestin
al-Qirā'a aṣ-ṣaḥīḥa lil-Kitāb al-muqaddas. Naqalahū ilā l-'arabīya Ǧirǧis al-Mardīnī [= La lecture chrétienne de la Bible. Éditions Maredsous, Paris 1957]. Bairūt : al-Maṭba'a al-kāṯūlīkīya, 1971. In-12, 386 S.

DAKROUB, Mohammad H.
Pouvoir et Parenté chez la communauté Maronite. Une étude ethnologique effectuée à Tannourine au Nord du Liban. Beyrouth : Entreprise Universitaire d'Étude et de Publication, 1981. In-oct., pp. 207.

DAU , Buṭrus
Tārīḫ al-mawārina ad-dīnī was-siyāsī wal-ḥaḍārī. Band V und VI: Lubnān fī ḥayāt al-masīḥ. Kaslīk : 1980.

DAU', Buṭrus
Tārīḫ al-mawārina ... Band VII: al-Waǧh al-'askarī al-mārūnī, Daur al-mar'a fī l-kifāḥ al-mārūnī 'abr al-aǧyāl. Kaslīk : 1981 (1979 gedruckt).

FĀRIS, Walīd
al-Fikr al-masīḥī al-lubnānī ad-dīmūqrāṭī fī muwāǧahat uṭrūḥāt at-ta'rīb wat-taḏwīb. (Silsilat mauqif al-masīḥī, 1). al-Kaslīk : Dār aš-šarq al-masīḥī, 1979.

FIEY, Jean-Maurice, O.P.
Les chrétiens syriaques sous les abbassides surtout à Bagdad (749-1258), in : L'Orient-Le Jour, mardi 27 janvier 1981, page 4 (3 Spalten).

al-ǦUMAYYIL, Buṭrus (Chorepiskopos) [Hrsg.]
Dalīl Abrašīyat Qubrus al-mārūnīya fī Lubnān wal-ǧazīra. Anṭalyās-Qurnat Šahwān : 1980. In-oct., pp. 143.

HADDĀD, Frieda
Ḏabīḥat at-tasbīḥ. Muqaddimat al-muṭrān Ǧūrǧ Ḫuḍr. Bairūt 1974. In-oct., pp. 207.

HADDĀD, Frieda
A'ṭinī hāḏā l-ġarīb. Bairūt 1977. In-8°, pp. 221.

HADDĀD, Ġrīġūwār - ŠĀHĪN, Ǧīrūm [Jérôme]
al-Masīḥīya wal-mar'a. Bi-munāsabat sanat al-mar'a 1975. ('Anāṣir ḥiwār, 2). Bairūt : Manšūrāt maǧallat »Āfāq«, 1975. In-oct., pp. 111.

HADDĀD, Ġrīġuwār
Taḥrīr al-Masīḥ wal-insān. ('Anāṣir Ḥiwār, 1). Bairūt : Manšūrāt maǧallat »Āfāq«, 1974. In-oct. pp. 159.

HADDĀD, Victor
Yasū'. al-Bišāra al-mašriqīya. Bairūt

ḤADDĀD, Victor
Yasū' kamā fī Mattā. Bairut

HALLĪT, Ǧūzīf
Ḥubb fī Ifrīqiyā. (Silsilat aš-Šuhūd). Ǧūniyah : Manšūrāt al-Maktaba al-Būlisīya, 1981. In-12°, 189 S. [Geschichte der Comboni-Mission im Sudan.]

al-ḤATĪB, ʿAbd al-Karīm
al-Masīḥ fī l-Qurʾān wat-Taurāt ... wal-Inǧīl. al-Qāhira : Dār al-kutub al-ǧadīda, 1385H/1966.

HIŠŠĪ, Salīm Ḥasan
Yaumīyāt lubnānī fī ayyām al-Mutaṣarrifīya. (Nebentitel auf dem Umschlag : Mémoires d'un libanais à l'époque du »Mutasarrifiyat« ...). Bairūt : 1973.

HIŠŠĪ, Salīm Ḥasan
Siǧill muḥarrarāt al-qāʾimaqāmīya an-naṣrānīya fī Ǧabal Lubnān. al-Ǧuzʾ al-awwal. (Manšūrāt al-mudīrīya al-ʿāmma lil-āṯār. Qism ad-dirāsāt at-tārīḫīya. Maḫṭūṭa raqam 25-26). (Nebentitel auf dem Umschlag : Documents diplomatique du Caimacamiat des Chrétiens. Tome I. Texte établi, publié avec notes, introduction et tables). Bairūt : 1974-1975.

HIŠŠĪ, Salīm Ḥasan
Siǧill muḥarrarāt usw. al-Ǧuzʾ ar-rābiʿ. Bairūt : 1978-1979.

ʿIMRĀN, Maḥmūd Saʿīd
al-Muʾarriḫ Grīgūrī (!) at-Tūrī wa-taʾrīḫuhū lil-malik Klūvis min ḫilāl kitāb Taʾrīḫ al-Franga [Historia Francorum] (Ǧāmiʿat Bairūt al-ʿArabīya). Bairūt 1980. In-8°, pp. 45.

ĀL KĀŠIF AL-ĠAṬĀʾ, Muḥammad al-Ḥusain
at-Tauḍīḥ fī bayān ḥāl al-Inǧīl wal-Masīḥ. Bairūt : 1400/1380. In-8°, pp. 112.

MAHFŪZ, Yūsuf
Muḫtaṣar tārīḫ ar-rahbanīya al-lubnānīya al-mārūnīya. (Manšūrāt »Auraq rahbānīya«, 2). al-Kaslīk : 1969. In-oct., 268 S.

MAʿLŪF, Amīl (Emile)
Ḥiwār al-alam wal-amal bain al-kāʾin wal-kaun fī l-alūha wat-tārīḫ wa-muškilat aš-šarr. (Nebentitel auf dem Umschlag : Emile MAALOUF : Le dialogue de la souffrance et de l'espoire entre l'être et l'univers de la divinité, l'histoire et le problème du mal.) Bairūt : at-Taʾāwnīya al-lubnānīya lit-taʾlīf wan-našr, 1980. In-oct., pp. 133.

RABBATH, Edmond
L'Orient Chrétien à la veille de l'Islam, I. (Publications de l'Université Libanaise. Section des Études Historiques, XXII). Beyrouth : Librairie Orientale, 1980.

RABBATH, Edmond
Les Chrétiens dans l'Islam des premiers temps, 2. Mahomet, prophète arabe et fondateur d'État. (Publications de l'Université Libanaise. Section des Études Historiques, XXIII). Beyrouth : Librairie Orientale, 1980. In-8°, pp. 495.

RONCAGLIA, Martiniano Pellegrino
Les Franciscains et les langues grecque et orientales, *in* : Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. (Beiruter Texte und Studien. Band 22). Herausgegeben von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann. Beirut 1979, 530-544.

ŠĀHĪN, Fū'ād
aṭ-Ṭā'ifīya fī Lubnān. Ḥāḍiruhā wa-ǧuḏūruhā at-tārīḫīya wal-iǧtimā'īya. (Silsilat al-'Ulūm al-iǧtimā'īya). Bairūt : Dār al-Ḥadāṯa, 1980. In-8°, pp. 239.

ŠALABĪ, Ra'ūf
Aḍwā' 'alā l-masīḥīya. Dirāsāt fī uṣūl al-masīḥīya. Bairūt-Ṣaidā : Manšūrāt al-Maktaba al-'aṣrīya, 1975. In-oct., 176 S. [Der Verf. ist Mudīr Markaz al-buḥūṯ al-islāmīya bi-Mālīziyā.]

ŠAMS AD-DĪN, šaiḫ Muḥammad Mahdī
al-'Almānīya. Taḥlīl wa-naqd lil-'almānīya muḥtawan wa-yārīḫan fī muwāǧahat al-Masīḥīya wal-Islām wa-hal taṣluḥ ḥallan li-mašākil Lubnān? Bairūt : al-Markaz al-islāmī lid-dirāsāt wal-abḥāṯ, 1400H/1980. In-8°, pp. 223.

SĀRUĞĪ, Bišāra (Pater)
al-'Alāqāt al-ǧinsīya wad-dīn. Bairūt : Dār al-'ilm, 1974.

ŠATĪLĀ, Kamāl
at-Ta'āyuš al-islāmī — al-masīḥī kaifa wa-'alā ayy asās? (Dirāsāt lubnānīya). Bairūt : Manšūrāt al-Markaz al-waṭanī, 1981. In-oct., pp. 183 [Der Verf. war Muslim und Führer der Linken bis Juni 1982].

SEALE, Morris S. (Übers.)
Qiṣaṣ min at-taurāt bil-luġa al-'āmmīya. Kitāb ḫalq al-'ālam. The Book of Genesis in Lebanese. Bairūt : [Trinitarian Bible Society, 217 Kingston Road, London.]

TLASS, Général M.
Hilarion Capucci, le pasteur de Jérusalem. Traduit de l'arabe par Gabriel Saade. Syrie 1980. In-oct., 279 pp.

MITTEILUNGEN

Einige ergänzende Bemerkungen über Abraham Šekwānā

Die dritte der von P. Buṭrus Ḥaddād beschriebenen syrischen Handschriften der Syrischen Akademie in Bagdad enthält im wesentlichen eine Liturgieerklärung des Abraham Šekwānā[1]. P. Khalil Samir hat kürzlich, durch die Beschreibung veranlaßt, einige Angaben über diesen weitgehend unbekannten Schriftsteller und Kopisten zusammengetragen[2]. Hierzu ein paar Ergänzungen:

Abraham Šekwānā wird — wie Samir zu Recht feststellt — in den bekannteren Literaturgeschichten nicht erwähnt. Immerhin führt ihn aber Abrohom Nouro, My Tour in the Parishes of the Syrian Church in Syria & Lebanon, Beirut 1967, S. 244 wie folgt unter den zeitgenössischen Schriftstellern auf: »Father Abraham Shakwana (Al Kosh-Iraq; 1846-1931)[3] Poems«. Wahrscheinlich ist er auch in der neusyrischen »Literary History of Assyrians« von Pera Sarmas (3 Bde., Teheran 1962-1970) in Band 2, S. 270, Nr. 38 gemeint, wo unter den Schriftstellern des ausgehenden 19. Jhdts. ein »Priester Abraham aus Alqoš aus der Familie des Rayes (= Chef, Oberhaupt) Ḥanna« vorkommt; die gleiche Familienbezeichnung erscheint nämlich auch in zwei unten noch zu erwähnenden, von Abraham Šekwānā kopierten Evangeliaren (s. Fußn. 7).

Die in der Hs. der Syrischen Akademie überlieferte erwähnte Schrift des Abraham Šekwānā war bereits bekannt. Sie ist nämlich auch in der ersten der von Anton Baumstark beschriebenen Paderborner Hss. enthalten[4]. Es handelt sich dabei um eine 1912 in Alqoš von dem als Schreiber gut bekannten Diakon Joseph, Sohn des Thomas, aus der Familie Abūnā, kopierte Hs.[5]. Ihr Einband trägt die Aufschrift ܟܬܒ ܡܫܬܐ ܟܬܒ. Ḥaddād gibt in seiner Beschreibung der Bagdader Hs., die Abraham Šekwānā 1925 in Alqoš selbst geschrieben hat, den Titel vielleicht versehentlich im Singular (ܟܬܒ ܡܫܬܐ) an. Die vollständige Überschrift des Textes in der Paderborner Hs. lautet: ܟܬܒ ܡܫܬܐ ܟܬܒ ܕܫܐܠܬ ܥܠ ܟܠ ܫܢܬܐ ܘܫܢܬܐ. Nach Baumstark: »'Buch der Notizen, das bekannt-

1 Bulletin of the Syriac Academy, vol. 2, Bagdad 1976, 383-387.

2 Un auteur chaldéen oublié Abraham Simon Šekwānā (1849-1931), OrChr 66, 1982, 215-217

3 Im arabischen Text sind die Daten allerdings mit einem Fragezeichen versehen.

4 Syrische Hss der Bibliothek der Erzbischöflichen Akademie in Padernborn, OrChr, 3. Serie, 11 Band, 1936, 97-101

5 Dieser Joseph hatte für Abraham Šekwānā 1897 die heutige Hs Ming. Syr 581 abgeschrieben, s. Samir aaO 216 Nr 4, und 1902 die Hs Ming Syr 55

macht mit der τάξις der (Gottes)dienste der Kirche und mit ihrer Sukzession', verfaßt von dem Priester Abraham aus Bet(h) Qāšā. bekannt als Bet(h) Šekwānā, im J. 1902 n.Chr. auf Veranlassung des Katholikos 'Ab(h)d Išo'.« Baumstark faßt Bēṯ Qāšā bzw. Bēṯ Šekwānā wohl fälschlich als Ortsnamen und nicht als Familienbezeichnung auf. Der Namensbestandteil »Bēṯ Qāšā« dürfte für Abraham auch sonst bezeugt sein, vgl. die von Samir bereits genannten Hss. Ming. Syr. 98 (Besitzervermerk) und auch 47 (»Bēṯ Qaššīšā Israel«) sowie unten Fußn. 7 (dsgl.).

Nach Ḥaddād wurde die Abfassung der Schrift im Jahre 1901 beendet. Die Abweichung bei Baumstark (1902) ist vermutlich dadurch zu erklären, daß das Datum nach der Seleukidenära angegeben ist (A. Graec. 2212 = A.D. 1901/2). Ich habe jedenfalls keinen Zweifel, daß die Texte identisch sind. Wegen des genaueren Inhalts, der über eine Liturgieerklärung hinausgeht, sei auf die Beschreibung von Baumstark verwiesen.

In der Hs. der Syrischen Akademie ist der Liturgieerklärung ein astronomischer Traktat vorangestellt, den Samir (aaO 216f. Nr. 6) Abraham Šekwānā zuschreibt, ohne daß dessen Verfasserschaft sich aus der Beschreibung von Ḥaddād ergibt. In der Paderborner Hs. fehlt er, dafür findet sich ein Anhang mit zwei anderen kleineren Texten, nach Baumstark:
a) fol. 209r-215v: eine 'Ōniṯā über einen bestimmten Teil des Sonntagsoffiziums (verfaßt von Saḇrīšō' bar Mšīḥāyā und ergänzt von Abraham Šekwānā), die sicherlich mit dem von Samir (aaO 217 Nr. 7) erwähnten Text der Hs. Ming. Syr. 47, fol. 257v-263r, gleichzusetzen ist;
b) fol. 216r-217r: eine Reihe metrisch abgefaßter Rätsel von Abraham Šekwānā.

Als weiteres Werk über die von Samir aufgezählten hinaus sei noch der »Madraša composé par le prêtre Abraham Šekwana sur le R.P. Paul le Persan, supérieur général des moines Chaldéens, mort en 1892« der Hs. 326 des Klosters Notre-Dame des Semences erwähnt[6].

Die Hs. 26 dieser Bibliothek, ein Evangeliar, hat Abraham Šekwānā 1895 kopiert (Vosté aaO 13). Von einem weiteren, etwa 1882 entstandenen Evangeliar berichtet P.J.-M. Fiey[7]. Auch das Evangeliar Ming. Syr. 537 (beendet am 6.8.1911) stammt von Abraham Šekwānā. Nach den Angaben

6 J Vosté, Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq), Rome-Paris 1929 (= Angelicum 5, 1928).

7 Assyrie chrétienne, vol. I, Beirut 1965, 314f.: »écrit à Alqōš par le prêtre Awrāha, fils de Šim'ūn, fils d'Awrāha, fils de Daniel, de la famille du prêtre Isrā'īl, qui est la maison du chef Ḥanna, encore appellée la famille Šekwāna (fourmi)«. Die gleiche Reihe enthält auch der Kolophon der sofort im Text zu besprechenden Hs Ming Syr. 537 (im Katalog von Mingana abgekürzt wiedergegeben), wo nur hinter dem zweiten Abraham noch »Sohn des Priesters Šem'ōn« erscheint, ähnlich ferner die ebenfalls von Abraham Šekwānā kopierte Hs Paderborn 5 (Baumstark aaO 101)

im Kolophon[8] dürfte es sich um eine Abschrift der Hs. Notre-Dame des Semences Nr. 21 (Vosté aaO 11f.) handeln. Sie ist wie die Vorlage mit Eṣtranglā-Buchstaben geschrieben. Wir haben hier offenbar eine der beiden Eṣtranglā-Hss. vor uns, die Abraham Šekwānā nach den Auskünften, die Fiey von der Familie Šekwānā erhielt, für Mingana hergestellt hat[9]. Die andere ist wohl der angeblich (so Mingana) aus dem 10. Jhdt. stammende einzige Textzeuge der Chronik von Arbela, nämlich die 1907 von Mingana an die damalige Königliche Bibliothek in Berlin verkaufte Hs. or. fol. 3126, die — nach den Feststellungen von Fiey[10] — Abraham Šekwānā ebenfalls geschrieben und auf alt zurechtgemacht haben soll. Der Schriftduktus dieser beiden Hss. weist eine Reihe von (allerdings auch in anderen Hss. anzutreffenden) Übereinstimmungen auf (die Buchstaben *w*, *s* und *p* sind oben spitz; der obere Querstrich von *b*, *d*, *m*, *q*, *r* und *š* hängt gerundet nach unten durch; *h* ist rechts höher), andererseits erscheint das Schriftbild insgesamt aber doch nicht ganz gleich. Da jedoch der Schreiber bei der Hs. Ming. Syr. 537 eine breitere Feder benutzt hat, zwischen den Hss. ein gewisser zeitlicher Abstand bestehen dürfte und die damals sicher nur selten benutzte Eṣtranglā-Schrift bei einem Schreiber nicht so ausgeprägt gewesen sein wird und sich vielleicht an der jeweiligen Vorlage oder sonstigen Vorbildern orientierte, ist von der Schrift her Abraham Šekwānā als Kopist beider Hss. wohl nicht auszuschließen[11]. In einer Notiz in der Hs. Ming. Syr. 537 merkt Abraham Šekwānā an, daß er die Eṣtrangla-Schrift verwendet habe, weil sie seit dem Priester Gīwargīs (= Georg), Sohn des Priesters Israel aus Alqoš, der im Jahre 1694 n.Chr. eine Hs. der Evangelien mit diesen Buchstaben geschrieben habe, außer Gebrauch gekommen sei (Mingana aaO Sp. 984). Der bekannte Kopist Gīwargīs, Sohn des Israel, hat tatsächlich — wenn auch nicht als letzter vor Abraham Šekwānā — Eṣtranglā-Hss. gefertigt; die genannte Hs. habe ich zwar nicht ausfindig machen können, dafür aber zwei Evangeliare aus den Jahren 1690 und 1698: Nr. 23 von Notre-Dame des Semences (Vosté aaO 12) sowie eine Hs. aus Ma'alṯāya (Fiey, Assyrie chrét. II 677). Šekwānās Vermerk vom Jahre 1911 berührt allerdings insofern etwas merkwürdig, als er selbst bereits 1895 die Hs. 26 von Notre-Dame des Semences in Eṣtranglā geschrieben hatte (so der Katalog von Vosté, aaO), und etwa 1907 wohl auch die Berliner Hs. Wenn er 1911

8 A Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, vol I, Cambridge 1933, Sp 983.

9 Vgl. J Aßfalg, Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms or fol. 3126, OrChr 50, 1966, 19-36 (hier: S 35 Fußn. 33)

10 Aßfalg ebda. 34 Fußn. 33; J. M. Fiey, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, OrSyr 12, 1967, 265-302 (hier: S. 281f.).

11 Abbildungen der Berliner Hs.: J. Aßfalg, Syrische Handschriften, Wiesbaden 1963, Abb III (Beschreibung: S. 48, Nr. 24); ders, Zur Textüberlieferung, Abb. 2.

diese Hss. verschweigt, könnte es ein weiterer Hinweis darauf sein, daß die Hs. der Chronik von Arbela eine bewußte Fälschung ist (vgl. dazu Aßfalg, Zur Textüberlieferung)[12].

Schließlich stammt auch noch die Hs. Ming. Syr. 569, aus den Jahren 1914-1919, von Abraham Šekwānā (Mingana aaO Sp. 1080-1082).

Da die Abstammung von einem »Priester Israel« auch sonst bezeugt ist (Ming. Syr. 47 und die in Fußn. 7 erwähnten Handschriften), dürfte unser Schriftsteller und Kopist mit dem »Diakon Abraham, Sohn des Šem'ōn, aus der Familie des Priesters Israel« identisch sein, der zu einem nicht näher angegebenen Zeitpunkt die Hs. Ming. Syr. 489 für einen Priester restaurierte (Mingana aaO Sp. 904). Diese Hs. ist nach einem weiteren Vermerk (Mingana aaO Sp. 905) 1867 in den Besitz der Brüder des Priesters übergegangen, so daß im Hinblick auf das Geburtsdatum Šekwānās (1849?) die Restaurierung kurz vorher stattgefunden haben müßte. Nach den wohl auf der Hs. beruhenden Angaben Minganas handelt es sich bei dem Vorfahr namens Israel um den Schreiber der betreffenden Hs., der sich im Kolophon als »Priester Israel, Sohn des Priesters Hormizd, Sohn des Priesters Israel« bezeichnet. Danach stammt Abraham Šekwānā aus der in Alqoš ansässigen Schriftsteller- und Kopistendynastie, die auf den Priester Israel den Älteren (um 1600) zurückgeht, den Gründer der sog. »Schule von Alqoš« und Verfasser mehrerer Werke[13]. Aufgrund der Kolophone der zahlreichen von den vielen Mitgliedern der Familie geschriebenen Manuskripte läßt sich leicht eine Stammtafel vom 16. bis 18. Jhdt. herstellen; mir ist aber nicht gelungen, eine Lücke zwischen diesen älteren Angehörigen der Familie und den bekannten unmittelbaren Vorfahren Abraham Šekwānās zu überbrücken[14].

Hubert Kaufhold

12 Den angeblichen Titel der Chronik (»Kirchengeschichte des Mšihā Zhā«) hat später auf Veranlassung von Mingana der nichtsahnende Mönch Joseph-Dādīšō' Naǧǧār mit Estranglā-Buchstaben am unteren Rand der Hs. hinzugefügt (vgl Vosté, OrChrP 7, 1941, 242 Fußn 2 und — ohne Namensnennung — 517); Abbildung bei Aßfalg, Syr Handschriften

13 Baumstark 334f.; R Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin 1976, 48f. (mit weiterer Lit.); Fiey, Assyr. chrét. II 394. Der dort genannte Priester Gīwargīs — übrigens der Schreiber der oben genannten Estranglā-Evangeliare vom Ende des 17 Jhdts — war nicht der Enkel, sondern der Urenkel des Priesters Israel des Älteren

14 Erst kurz vor Erhalt der Korrekturen ist mir der Aufsatz *Turāṯ as-sūriṯ al-adabī fī'l qarn at-tāsi' 'ašar* von Joseph Habbi (*Maǧalla al-maǧmu' al-'ilmī al-Irāqī, al-hai'a as-suryāniya*, Band 5, Bagdad 1979-1980, S 71-118) zugänglich geworden, in dem auf S 97f. auch Abraham Šekwānā kurz behandelt wird Habbi gibt eine Lebenszeit von 1850-1931 und die Abstammung wie folgt an Abraham b. Simon b. Abraham b Simon b Daniel b. Simon b Ḥanna b. Ḥaḏbšabbā b Israel b. 'Aḇdīšō' b. Hormiz b Israel von Alqoš; auch er nennt damit Israel den Älteren als Vorfahren (der an drittletzter Stelle aufgefuhrte 'Aḇdīšō' dürfte allerdings ein Bruder und nicht der Vater des jüngeren Israel gewesen sein)

Zwei äthiopische Handschriften aus der Sammlung Rehm in St. Bonifaz (München-Andechs)

Der Franziskanerpater und Missionar Arsenius Rehm (1738-1808)[1] brachte von seinem Aufenthalt in Kairo als Seelsorger der dortigen französischen Kolonie (von 1770-1776) eine 108 Stücke umfassende Sammlung orientalischer Handschriften mit, die nach seinem Tode zunächst im Kloster Fulda verblieb. Von dort erwarb sie der gelehrte Abt Daniel Bonifaz Haneberg mit Hilfe des bayerischen Königs Ludwig I. für das Kloster St. Bonifaz in München[2]. Durch den Hinweis von Jean Simon wurde ich auf diese Sammlung aufmerksam, die jetzt im Kloster Andechs (Erling) bei München aufbewahrt wird. Sie ist, wie Georg Graf bemerkte, »noch nicht katalogisiert und literarisch gewürdigt« und hat, wie Vinzenz Hamp schreibt, »bisher leider bis heute keinen Bearbeiter gefunden, abgesehen von Haneberg selbst ...«. Die Sammlung enthält arabische, persische, koptische und äthiopische Texte.

Mit der freundlichen Genehmigung des Abtes Odilo Lechner von St. Bonifaz und der sachkundigen Hilfe von Pater Coelestin Stoecker, denen beiden ich sehr herzlich danke, konnte ich die Sammlung einsehen und will mit der folgenden Notiz über die beiden äthiopischen Kodizes der Sammlung Rehm einen Anfang für die Erschließung setzen.

Kodex Rehm 87

Europäischer Ledereinband (18. Jhdt.). Pergament; glatt beschnitten. 126 Blatt; fol. 126 zur Hälfte abgeschnitten. Fol. 101 b, 102 ab nicht beschrieben. Nach fol. 56 ein beschriebenes Blatt herausgeschnitten, aber keine Lücke im Text; ebenso nach fol. 90; foll. 104, 107, 110 und 113 als Einzelblatt mit kurzem Falz in die Lage eingeheftet.

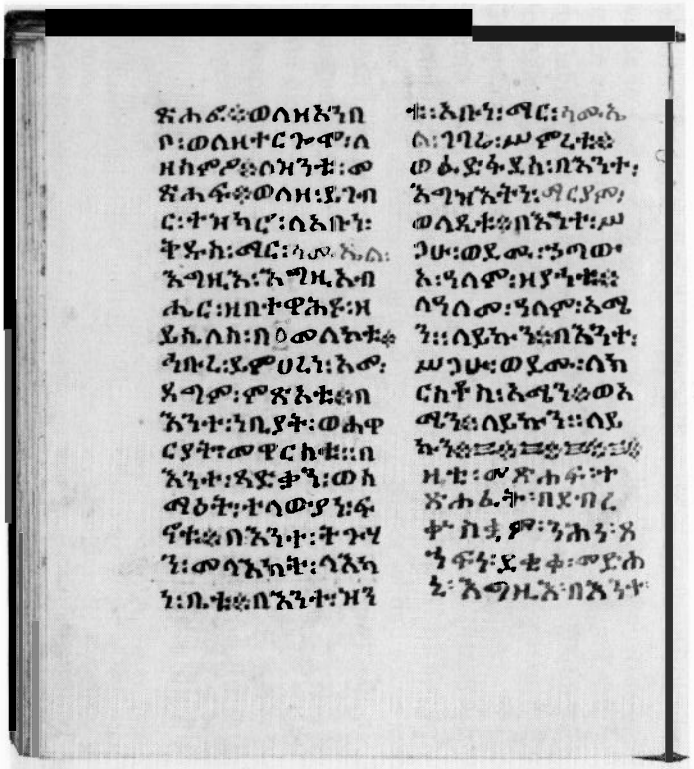
20,5 × 17 cm. Schriftspiegel in I: 14,5 × 13,5 cm; 2 spaltig; 19-zeilig. In II: 13 × 12,5 cm; 2-spaltig; 17-zeilig; ab fol. 114r 18-zeilig; ab fol. 115r 20-zeilig.

I. Gadla Sāmū'ēl za-gadāma Wālī (Wāldebbā)

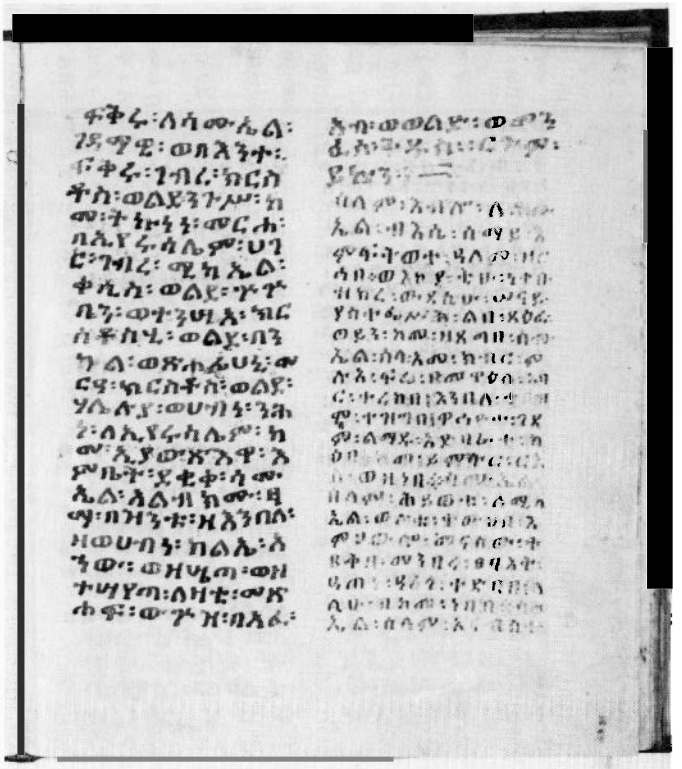
Vgl. dazu die Ausgabe von Boris Turaev: Vita Samuelis Valdebani. In: Monumenta Aethiopiae Hagiologica. Petropoli, 1902. 1-33; weiter Ernst

1 Vgl. Georg Graf: Geschichte der christlich-arabischen Literatur. Città del Vaticano. Bd. 4. 1951 (= Studi e testi. 147) S 186-188

2 Vgl ZDMG. 6. 1852. S. 545: Brief Hanebergs an Fleischer. Zu Haneberg als dem bisher einzigen Bearbeiter von Hss. aus der Sammlung Rehm vgl. Vinzenz Hamp: Haneberg als Orientalist und Exeget. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. 87. 1976. 45-96; bes. S. 53 Anm. 26.

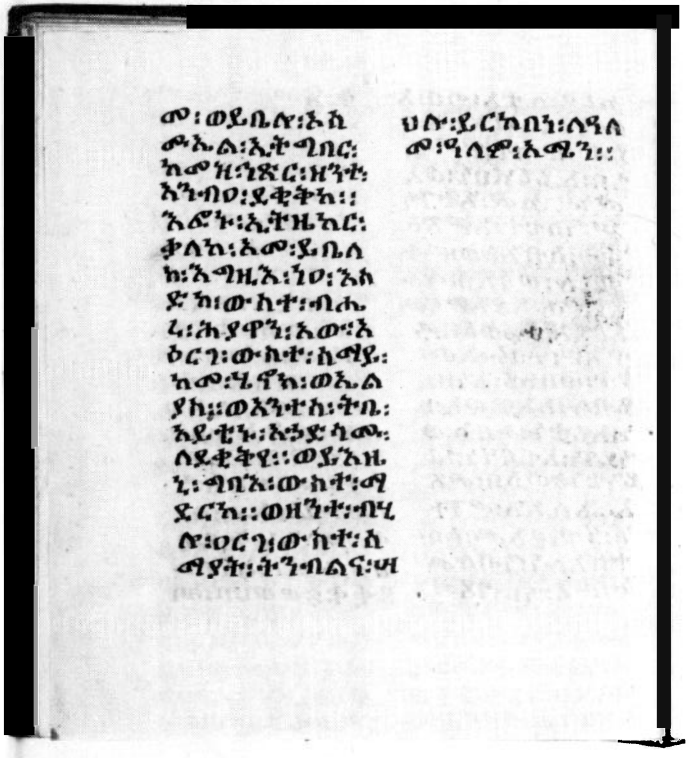


fol 99v

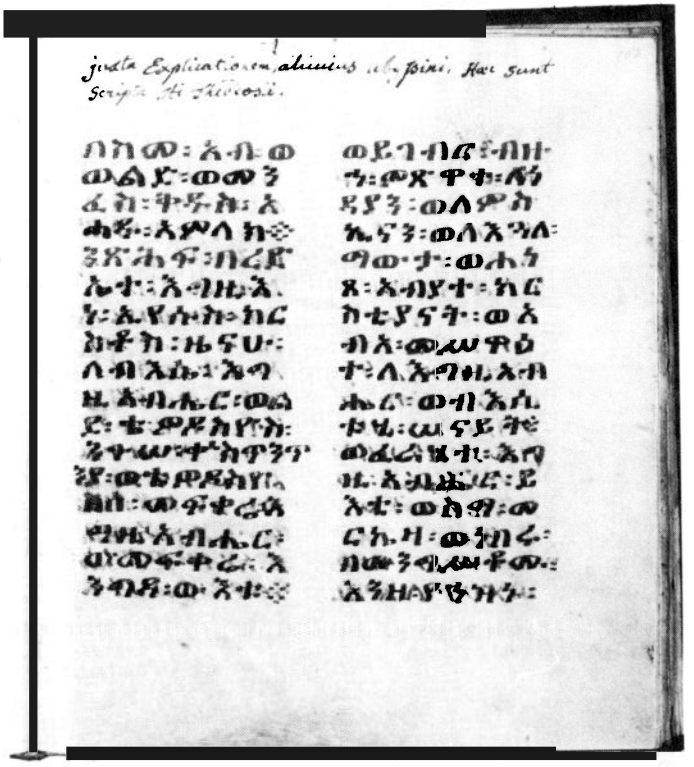


fol 100r

Tafel I
Kodex Rehm 87



fol 57v



fol 103r

Tafel II
Kodex Rehm 87

Hammerschmidt: Äthiopische Handschriften vom Ṭānā-See. 2. Wiesbaden, 1977. (VOHD. 20,2.) Nr. 59, S. 51 mit weiteren Lit.-Angaben. Der Text ist zu Beginn unvollständig und beginnt ex abrupto in einer Vorrede:

ነሚአ ፡ ተደለወ ፡ ለፀብአ ፡ ከመ ፡ ጽኑዕ ፡ ሐራ ፡ ንጉሥ ፡ ወኢተቃወመቶ ፡ እብነ ፡ እቅፍት ፡ ውስተ ፡ ፍኖቱ ፡ እስመ ፡ ጥቡአ ፡ ውእቱ ፡ ወተሐየለ ፡ እስከ ፡ ይጸይሕ ፡ ፍኖተ ፡ መብአስ

Diese Vorrede ist nicht in der Hs. Paris BN 136 enthalten, die der Ausgabe von Turaev zugrunde liegt. Auch der weitere Text ist eine gänzlich andere, ausführlichere und vollständigere Fassung der Vita, wie zahlreiche Details in den Berichten, ausführlichere Fassungen der eingestreuten Poesie etc. beweisen. Eine Neubearbeitung dieses Gadl, von dem nicht viele Hss. vorliegen, wäre somit anhand dieses Textes und der etwa gleich alten Hs. d'Abbadie 61 vorzunehmen[3].

Schluß des Gadl fol. 97vb:

ተፈጸመ ፡ በዝየ ፡ ገድል ፡ ዘቅዱስ ፡ ወብፁዕ ፡ ዐቢይ ፡ መንፈሳዊ ፡ በአማን ፡ መሲሐዊ ፡ መሐሪ ፡ ወጻድቅ ፡ አጽዳሊ ፡ ኮከብ ፡ መብርሂ ፡ አብ ፡ ብፁዓዊ ፡ አባ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘገዳመ ፡ ዋሊ ። ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ወሀብተ ፡ ረድኤቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ዶቂቁ ፡ ተንሥአ ፡ ክርስቶስ ፡ ወጸጋ ፡ ክርስቶስ ፡ እለ ፡ አጽሐፍዋ ፡ ለዛቲ ፡ ክርታስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

Es folgt eine weitere Lobrede auf den Heiligen und seine Wundertaten. Darauf fol. 99vb-100ra eine Notiz in ungelenker, altertümlicher Schrift in fehlerhaftem Ge'ez (vgl. Tafel I), die in Übersetzung lautet: »Dieses Buch wurde in Qwesqwām geschrieben. Wir, die Söhne von Madḫani(na) Ǝgzi' haben es geschrieben aus Liebe zu dem Einsiedler Sāmū'ēl, und aus Liebe zu Gabra Krəstōs, dem Königssohn, damit es uns Führung sei zur Stadt Jerusalem, (wir) Gabra Mīkā'ēl, der Priester und Mönch aus (dem Kloster) Gwəgwəbēn, Tanšā' (!) Krəstōs, Mönch aus (dem Kloster) Bankōl und der Schreiber (der Hs.) Mar'ā Krəstōs aus (dem Kloster) Hālēlūyā. Wir haben es Jerusalem gegeben, damit es (dort) die Söhne Sāmū'ēls nicht aus dem Hause gäben, darüber sollt ihr unbesorgt sein, es sei daß wir es zwei Brüdern gegeben haben (?). Wer dieses Buch kauft oder verkauft, soll verflucht und verdammt sein durch den Spruch des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes«.

Auf diese Notiz, die im Zusammenhang mit der Geschichte der Hs. noch zu besprechen sein wird, folgt in anderer Schrift noch ein Salām an den Heiligen.

3 Vgl. Kinefe-Rigb Zelleke: Bibliography of Ethiopic Hagiographical traditions. In: Journal of Ethiopian Studies. 8,2. 1975. S. 89f Nr. 138; Conti Rossini: Notice sur les manuscrits éthiopiennes de la collection d'Abbadie. (Extrait du Journal Asiatique. 1912-1914). Paris, 1914. S. 193f Nrr. 188.189. Auch das Fragment Ṭānā-See 59 scheint einer ausführlicheren Fassung des Gadl anzugehören.

II. Zēnā Bə'əsē ʾEgziʾabəḥēr. (fol. 103ra-125vb)

Vgl. Enrico Cerulli. Les vies éthiopiennes de Saint Alexis, l'homme de Dieu. Editées et traduites. Louvain, 1969. (= CSCO. 298-99. = Script. aeth. 59.60.) Der Text gehört im allgemeinen in die von Cerulli als jüngere Textgruppe bezeichnete Reihe von Hss., hat aber auch viele Lesarten nach der Hs. P in der Edition, dem ältesten Textzeugen. Da die vorliegende Hs. nach dem noch zu erwähnenden paläographischen Befund aber ins 15./16. Jhdt. gehört, wäre die Textgeschichte besonders der Interpolationen und Zusätze neu zu untersuchen[4].

Schluß des Textes (fol. 125vb):

ስረዩ ፡ ወባርኩ ፡ ላዕሌሁ ፡ ለዘ ፡ አጽሐፈ ፡ ለዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ አቡነ ፡ ተንሥአ ፡ ክርስቶስ ፡ ከመ ፡ ይኩኖ ፡ መርሐ ፡ ለመንግሥተ ፡ ሰማያት ። እግዚአብሔር ፡ ይዕቀበነ ፡ እም ፡ ተመይኖቱ ፡ ለሳይጣ ን ፡ አሜን ፡ ወአሜን ።

ይቤ ፡ አቡነ ፡ ዬሴፍ ፡ ወልዱ ፡ ለመድኃኒነ ፡ እግዚአ ፡ እግዚአብሔር ፡ የሀቦ ፡ ኩሎ ፡ ሠናያተ ፡ ለአቡነ ፡ ታዴዎስ ፡ ኩሎ ፡ ዘቤተ ፡ አቡየ ፡ ንዋየ ፡ አብጽሐ ፡ ሊተ ፡ ኩሉ ፡ ዘመጽአ ፡ ወልደ ፡ አቡነ ፡ መድኃኒነ ፡ እግዚአ ፡ ኢይትበአስ ፡ ምስሌሁ ፡ እመሰ ፡ ተበአሶ ፡ ውጉዘ ፡ ለይኩን ። ወበ ኩሉ ፡ ደቂቀ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘተበአሶሙ ፡ ውእቱኒ ፡ ውጉዘ ፡ ለይኩን ።

Abūna Yōsēf, Sohn des Madḫanina ʾEgziʾ sagte: Gott gebe dem Abūna Tādēwōs alles Gute. Allen Besitz aus dem Hause meines Vaters hat er mir gebracht. Jeder Sohn des Madḫanina ʾEgziʾ, der (zu ihm) kommt, tue ihm kein Unrecht an. Wenn er ihm Unrecht antut, soll er verflucht sein. Für alle Söhne Sāmūʾēls (= Mönche) soll gelten: wer ihnen Unrecht antut, soll verflucht sein«.

Als erstes Ergebnis der paläographischen Untersuchung ist zu sagen, daß es sich um zwei ursprünglich selbständige Hss. handelt. Die Schrift in I. ist archaischen Typs, wie auch die Orthographie der Laryngale und Emphatika recht korrekt ist. Nach den Kriterien Conti Rossinis[5] ist die Hs. ins 15. Jhdt. zu datieren. Die Schrift gehört dem Typus an, der durch die berühmte Sēnōdōs-Handschrift (heute Vat. Borg. aeth. 2)[6] aus der Zeit von Zarʾa Yāʿqōb vertreten ist. Die Schrift in II. ist wuchtiger, runder, trägt aber ebenfalls alle Zeichen der Altertümlichkeit, so daß ich sie auch ins 15., anfangs 16. Jhdt. datieren möchte (siehe Tafel II).

4 Vgl. E. Cerulli · les vies éthiopiennes, trad S XVI. »la découverte d'autres mss est éventuellement susceptible de modifier nos conclusions«

5 Vgl. Conti Rossini, notice, S. 11-16 Herauszuheben ist die Gestalt von »lō«, »ʿō«, alle Formen des »mēm« und das Zahlzeichen für 1.

6 Vgl. Codices aethiopici Vaticani et Borgiani. (Ed S Grébaut et E Tisserant) Città del Vaticano, 1935 Tab. VI.

Nun zu der Nachschrift in I. Die dort genannten Personen sind wohl nicht mit den in den Protokollen der beiden Texte genannten identisch, auch wenn bei einer Namensgleichheit vorliegt (Tanšə'a Krəstōs). Dagegen spricht die gänzlich andere Schrift und die fehlerhafte Sprache. Allerdings sind alle erwähnten Personen Mönche aus den Orden von Madḫanina Ǝgzi' und Sāmū'ēl. Aber es waren die Leute, die die beiden Hss. zusammenfügten, wie die Nennung von Sāmū'ēl und Gabra Krəstōs, dem Königssohn (= St. Alexis), beweist. Dies geschah in Qwəsqwām, d.h. dem oberägyptischen Kloster Dair al-Muḥarraq, das eine der wichtigsten Stationen an der Pilgerstraße von Äthiopien nach Jerusalem war und besonders im 14.-16. Jhdt. von äthiopischen Mönchen bewohnt war[7]. Auf der Pilgerfahrt von ihren äthiopischen Ursprungsklöstern nahmen diese Pilger Hss. mit, die für ihre Ordensbrüder in Jerusalem bestimmt waren. Bezeichnenderweise ist auch die Hs. Paris BN 136, die Turaev edierte, ein solches Pilgergeschenk. Die Sammlung und Auswertung der in solchen Hss. enthaltenen prosopographischen Daten könnte manches Interessante über die Geschichte der Pilgerfahrten und der an ihnen beteiligten Personen erbringen, wie auch auf ähnlichem Gebiet eine Liste der Äbte der Klöster Bankōl und Wāldebbā genaueren Aufschluß über die Datierung der Texte brächte. In diesem Zusammenhang ist die Bearbeitung des Gadl von Madḫanina Ǝgzi' (z.B. in Hs. Conti Rossini 13) von großer Wichtigkeit.

Zum Schluß seien die Bemerkungen aufgeführt, die Pater Rehm mit Tinte auf die ersten Seiten von Text I und II schrieb und die ein bezeichnendes Licht auf die Verläßlichkeit von Auskünften über unbekannte Schriften und Werke werfen:

Fol. 1r: »iuxta explicationem alicuius abyssini, qui Romam petit ibi ordinandus Presbyter, haec sunt fragmenta Sti Samuelis de Sanctissima Trinitate scribentis«.
Fol. 103r: »juxta Explicationem alicuius abyssini haec sunt scripta Sti. Theodosii« (vergl. Tafel II!).

Kodex Rehm 88

Europäischer Ledereinband; 19. Jhdt. Pergament, beim Einbinden glatt beschnitten. 51 Blatt in 13 Lagen. 19,5 × 12 cm; Schriftspiegel 14 × 9,5 cm; 22 zeilig. Ungepflegte Schrift; 18. Jhdt (?). Fol. 20r weitgehend verwischt und unleserlich.

7 Vgl O F.A Meinardus Monks and Monasteries of the Egyptian Desert Kairo, 1961. S. 285-208, bes S 291 Qwəsqwām, oder arab. Quṣqām war wohl eine Kirche in unmittelbarer Nachbarschaft des Klosters, benannt nach einem dortigen Berg

Psalter (Fragment)

Fol. 1r-19v: Ps. 118 (119) Vers 78, 2. Hälfte – Ps. 149, Vers 7.
Fol. 20r-51v: Ps. 73, Vers 1, 2. Hälfte – Ps. 105, Vers 9.

Eintrag mit Tinte auf fol. 1r von Pater Rehm:
»fragmenta psalmorum iuxta explicationem alicuius abyssini mihi Cairi in Egypto factam«.

Manfred Kropp

V. Nubiologisches Colloquium in Heidelberg

Wie in Cambridge beschlossen[1], versammelte sich die Gesellschaft für nubische Studien vom 20. bis 25. September 1982 in Heidelberg zu ihrem fünften Kongreß. Überschattet war das Treffen von der Tatsache, daß nach dem Tode des »patron« Kazimierz Michałowski während der Vorbereitungen auch der Veranstalter Erich Dinkler aus diesem Leben schied. Dank der bereits weit fortgeschrittenen Präparation und des Einsatzes der Gattin des Verewigten, Erika Dinkler geb. von Schubert mit ihren Helfern und Helferinnen konnte die Veranstaltung wie geplant ablaufen. Der beiden Toten wurde besonders gedacht. Anwesend war auch Frau Michałowski, die eine Dankadresse hielt.

Das Colloquium war Gast der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in ihrem schönen Barockpalais, einer ehemaligen Landschreiberei, die seit 1805 für gelegentliche Aufenthalte der badischen Großherzöge gedient hatte. Dort und im Institut für Praktische Theologie fanden die Vorträge statt. Wie seit Cambridge Tradition, wurde in zwei Sektionen getagt. Lediglich die feierliche Eröffnung fand im Hause Buhl, dem Festhause der Universität, statt, gefolgt von Eröffnungsvorträgen, die Ali Osman/E. Kleppe und P. van Moorsel/J. Debergh bestritten und die sich den Problemen der nubisch-sudanesischen Archäologie bis hin zum Islam stellten. So verleugnete die Gesellschaft ihre Herkunft und ihren Schwerpunkt nicht, der auf der Geschichte des christlichen Nubien liegt.

M. Rodziewicz (Alexandrien) studierte noch einmal die christliche Keramik, wobei auch die Scherben aus den Grabungen E. Dinklers gewürdigt und in einer Ausstellung bekanntgemacht wurden. Die Ausgrabungstätigkeit hat

1 Cf. C Detlef G. Müller: IV. Nubiologisches Colloquium in Cambridge, in OrChr 63 (1979) 194-197 P 196, linea 15 muß es richtig heißen »aufwerfen«.

sich zu einem erheblichen Teile auf die ältere Zeit bis hin zum Neolithikum verlagert. Für die christliche Zeit am wichtigsten sind immer noch die polnischen Ausgrabungen in Alt-Dongola über die Stefan Jakobielski und W. Godłewski berichteten: Der alte Königspalast ist nun endgültig in der späteren Moschee gesichert und in seiner Anlage klar trotz eines schweren Erdbebens Anfang des 14. Jahrhunderts. Auch an den bisher bekannten Kirchen wurde die Arbeit fortgesetzt und ihre Einordnung in den nubischen Kirchenbau versucht. Von Bedeutung waren die Entdeckungen Sergio Donadonis, Rom, der drei neue christliche Grabsteine aus Nubien vorstellte und mit gewohntem Scharftsinn epigraphisch deutete.

Geschichtlichen Themen widmeten sich Bożena Rostkowska, Warschau (Pilgrimage of Christian Nubians), Gawdat G. Adel-Sayed, Kairo-Münster/Westfalen (New light on Nabis the Bishop of Aidhap) und Theofried Baumeister, Mainz, der die nubische Heiligenverehrung in größere Zusammenhänge stellte (Der Heilige Theodor in Nubien). Elżbieta Promińska setzte ihre interessanten anthropologischen Studien fort und berichtete über den Status of health of the Pachoras Bishops; B. Zurawski, Warschau über Bishop tombs in Faras.

Traditionell war auch die Kunstgeschichte stark vertreten, von der erhebliche Impulse für die Erforschung Nubiens ausgegangen sind: Marguerite Rassart-Debergh, Brüssel suchte in ihrem Vortrage (Art copte-Art nubien) die kunstgeschichtliche Einordnung Nubiens zu vollziehen. An weiteren Rednern seien genannt: Paul van Moorsel (Topics in Nubian Wallpainting), Elisabetta Lucchesi-Palli, Salzburg (Bemerkungen zu einem Ornament der koptischen und nubischen Kunst), Bożena Rostkowska (The paintings of Abu Hoda), M. Martens-Czarnecka, Warschau (Repainted murals from Faras), Giovanni Vantini, Villafranca di Verona (Remarks on the shepherds of the Faras Nativity), Przemysław M. Gartkiewicz, Warschau (Remarks concerning building sequences of Faras cathedral), I. Ryl-Preibisz, Warschau (über Säulenkapitelle aus Nubien [Faras]), V. Christides, Thessaloniki (Graeco-Egyptian influence on Sudanese painting: The appearance of the angels in the frescoes of Faras), Włodziemierz Godłewski, Warschau The Art of Nobadia in VI-VII century).

Den sprachlichen Problemen widmeten sich Fritz Hintze, Berlin (Probleme der Morphophonologie des Alt-Nubischen), Robin E. W. Thelwall, Coleraine/Nordirland (Meidob and the Nubian language group und Linguistic aspects of Nubian history), Tomas Hägg, Bergen (Blemyan Greek), A. Zaborski, nicht anwesend (Problems of Nubian-Beja contacts; wurde vorgelesen). Inge Hofmann, Mülheim ging nubischen Sprachaufnahmen im 17. Jahrhundert nach, durch die der nubische Wortschatz präzisiert und erweitert werden kann.

Welche Probleme die wenigen vorhandenen altnubischen Texte noch immer aufwerfen, zeigten drei Vortragende, die eigentlich über das gleiche Thema sprachen, aber jeweils neue Gesichtspunkte und Lösungsmöglichkeiten boten. Gerald M. Browne, Urbana/Illinois (New light on Old Nubian: the Serra East Codex), C. D. G. Müller, Bonn (Die Homilie über die zwei Canones von Nikaia, Analyse und Einordnung eines altnubischen Textes) und Pfarrer Rüdiger Unger, Albisheim/Pfrimm, der noch einmal wichtige philologische und historisch-theologische Ergänzungen zu den beiden Vormittagsvorträgen bot.

Diesen wichtigsten, das christliche Nubien im engeren Sinne betreffenden Vorträgen stand ein nicht minder reichhaltiges Programm zur Seite, das Nubien in den vorchristlichen Zeiten behandelte und insbesondere die zahlreichen Ausgrabungen würdigte. Auch Meroë und seiner Kultur waren einige Vorträge gewidmet, einmal mehr die Bedeutung dieses Reiches für Nubien unterstreichend.

Selbstverständlich nahm auch das offizielle Heidelberg von dem Colloquium Notiz. So begrüßten der Präsident der Akademie der Wissenschaften und der Oberbürgermeister die Teilnehmer. Auf Wunsch der Veranstalter bediente sich auch der Oberbürgermeister der englischen Zunge. Es war überhaupt auffallend, wie die Kongreßleitung entgegen den sonst üblichen Usancen die Sprache des gastgebenden Landes in den Hintergrund drängte.

Neben der schon genannten Keramikausstellung fanden eine Papyrusausstellung und eine Ausstellung von Büchern über Nubien in der Universitätsbibliothek statt. Die Sammlungen des Ägyptologischen und des Klassisch-Archäologischen Instituts standen den Anwesenden zur Besichtigung offen. Außerdem wurde Gelegenheit zu einem Besuche des Schlosses mit teilweiser Führung geboten, und zum Abschluß ein Omnibusausflug zum Dom in Speyer und zu einer Kurzbesichtigung nach Ladenburg mit Führung in englischer Sprache durch den bekannten Ausgräber B. Heukemes durchgeführt.

Am 24. September fand die Generalversammlung der Gesellschaft für nubische Studien statt. J. M. Plumley beendete seine Präsidentschaft. Der erfolgreiche Ausgräber, Professor in Lille und Direktor des französischen archäologischen Instituts in Kairo Jean Vercoutter wurde zum neuen Präsidenten gewählt und verlieh J. M. Plumley unter dem Beifall der Anwesenden den nun französischen Titel »patron«.

Zum Schluß darf noch angemerkt werden, daß die Akten des IV. Colloquiums in Cambridge gedruckt vorgelegt wurden und das Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten in Leiden Akten eines zusätzlichen nubischen Colloquiums in Den Haag von 1979 vorstellte: New Discoveries in Nubia, edited by Paul van Moorsel, 1982. C. Detlef G. Müller

IV. Symposium Syriacum und II. Symposium on Christian Arabic

Beide Symposia werden im September 1984 in Groningen, Niederlande, stattfinden, und zwar das IV. Symposium Syriacum in der Zeit vom 10. bis 12. September und das II. Symposium on Christian Arabic in der Zeit vom 13. bis 15. September 1984. Nähere Auskünfte erteilt das Organisationskomitee unter Prof. Dr. Han J. W. Drijvers, Department of Semitics, State University of Groningen, Oude Boteringestraat 43, NL-9712 GD Groningen.

Julius Aßfalg

PERSONALIA

Dozent Dr.sc. theol. Hermann Goltz hielt am 9. Juni 1983 vor der Sektion Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg seine Antrittsvorlesung über das Thema: »Das Schicksal der christlich-orientalischen Völker im Osmanischen Imperium und die Christenheit in Deutschland: Der Fall Armenien«. Er trat damit die Nachfolge seines emeritierten Lehrers Prof. Dr. Konrad Onasch in der Leitung des Wissenschaftsbereichs »Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen« an.

Julius Aßfalg

TOTENTAFEL

Am 30. August 1982 starb Bibliotheksdirektor i.R. Dr. Dr.h.c. Wolfgang Voigt, seit 1957 Leiter der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland. Im Zuge des umfassend angelegten Unternehmens wurden und werden weiterhin auch Kataloge christlich-orientalischer Handschriften erstellt. Bisher erschienen Kataloge der syrischen, armenischen, georgischen, äthiopischen und koptischen Handschriften. Weitere Kataloge der äthiopischen und koptischen Handschriften sind vorgesehen.

Julius Aßfalg

BESPRECHUNGEN

M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. I: Les homélies I-XV (= Subsidia Hagiographica Nr. 59). Société des Bollandistes Bruxelles 1978, LXXVI, 596 Seiten. Preis nicht mitgeteilt.

Der bekannte Editionsfachmann legt hier die kritische Ausgabe von 15 Festhomilien des Hesychius von Jerusalem (gestorben · wohl kurz nach 451) vor Für 7 Predigten (2, 7, 8, 11, 12, 13, 15) ist dies die editio princeps.

Die umfangreiche Einführung bringt zunächst eine Biographie (XIII-XVIII) und ein Werkeverzeichnis (XIXS) des Hesychius Für die Textausgabe hat der Editor 60 Handschriften kollationiert, wie aus der Übersicht der Überlieferung (XX-XXVI) hervorgeht Es folgt ein Überblick über bisherige Ausgaben und Übersetzungen (XXVI-XXX). Den Hinweisen zum Stil und zur Wortwahl (XXXVI-XLI) schließen sich Bemerkungen zur Theologie des Hesychius (XLI-LII) an Es kommen neben der Christologie, um die in dieser Zeit besonders gerungen wurde, noch Mariologie, Soteriologie und Ekklesiologie zur Sprache Ein weiterer Abschnitt stellt Hesychius als Exegeten und Prediger dar (LII LVII) Viele Zitate und Kombinationen biblischer Texte, sowie die Verwendung biblischer Bilder belegen die starke biblische Orientierung des Predigers Die Feststellung des Verhältnisses der Predigten zum liturgischen Kalender von Jerusalem (LVIII-LXIV) ist für Echtheitsfragen und die frühe Geschichte der Marienfeste von Bedeutung Aubineau behandelt auch die Frage nach dem Verhältnis des Hesychius zur griechischen Tradition (LXX-LXXVI). In den Predigten zeigt sich eine antinestorianische Haltung. Hesychius setzt sich besonders mit Theodor von Mopsuestia auseinander (LXXIIIS) Aus den Predigten läßt sich zwar nicht herauslesen, daß Hesychius zum Gegner des Chalcedonense geworden ist (LXXIV-LXXVI), grundsätzlich wird man die Frage aber noch nicht als endgültig geklärt ansehen müssen.

Der Aufbau des Textes und der Übersetzung in die französische Sprache ist nicht nur geglückt, sondern kommt dem eiligen Leser, der rasch eine spezielle Information sucht, entgegen, so daß man die auf den 2 Band verwiesenen Indices im 1 Band kaum vermißt Durch diese Anordnung lassen sich griechischer Text und Übersetzung parallel lesen Außerdem ist die Übersetzung durch knappe, fettgedruckte Überschriften gegenuber dem Urtext erweitert, ein Verfahren, das auf einen Blick die Leitthemen des in kleine Abschnitte zerlegten Textes erkennen läßt. Der Vergleich zwischen dem griechischen Text und der Übersetzung ergibt, daß Aubineau den Stil des Predigers mit seinen Ausrufen und den verhältnismäßig kurzen Sätzen einfühlsam nachempfunden hat. Jeder Homilie geht eine spezielle Einleitung voraus, die alle einschlägigen Fragen ventiliert. Auch hier fällt die penible, bis ins Detail gehende Gliederung auf, eine zusatzliche Hilfe, die bei der Konsultation des Hesychius Zeit spart.

Alles in allem bietet der umfangliche Band nicht nur Einblick in die Verkundigung und Liturgie zur Zeit des Hesychius, sondern sie ist eine Fundgrube, die genügend Bausteine für die weitere Arbeit im homiletischen und liturgischen Bereich uber die Patristik hinaus zur Verfügung stellt

Wilhelm Gessel

Mar Aprem (d. George Mooken), Teach Yourself Aramaic, Trichur (Kerala/Indien), Mar Narsai Press, 1981, 152 S., 15 Rupien oder 3 US-Dollar

Die hiermit angezeigte kleine Grammatik für das Selbststudium des Syrischen erhebt keinerlei wissenschaftlichen Anspruch Angesichts der Tatsache aber, daß die syrische Sprache bei einigen Kirchen syrischer Tradition auch in der Liturgie schon weitgehend in den Hintergrund gedrangt ist — nicht zuletzt bei den Thomaschristen in der Heimat des Verfassers, des Metropoliten der (nestorianischen) »Kirche des Ostens« in Indien — verdient seine Bemuhung um die Verbreitung der syrischen Sprache Anerkennung und Unterstützung Nach der notwendigsten Erlauterung von Schrift, Lautlehre und Grammatik, bei der auch gleich die wichtigsten Vokabeln in syrischer Schrift, in Umschrift und mit englischer Übersetzung aufgefuhrt werden, folgen neutestamentliche Lesestucke mit englischer und teilweise schwedischer Übersetzung. Außerdem kann man sich mit den syrischen Zahlen, Wochentagen und Monaten, den syrischen Namensformen für die Bucher des Neuen Testaments, die Apostel und die Propheten sowie dem syrischen Text ausgewahlter biblischer Redewendungen vertraut machen. Hier zeigt sich deutlich der praktische Zweck, der mit dem sicher nützlichen Buch verfolgt wird Den Schluß bildet ein ausfuhrliches Glossar, so daß der Leser insgesamt ungefähr 1000 syrische Wörter lernen kann

Die in der Mar Narsai Press gesetzte (ost)syrische Schrift ist gut lesbar, wie schon bei den früher dort erschienenen, vor allem liturgischen Büchern (z B. der von Mar Thoma Darmo, dem Vorganger Mar Aprems, besorgten dreibändigen Ausgabe des Ḥudrā, Trichur 1960-62).

Daneben ist ubrigens in dem Verlag seit 1974 auch eine inzwischen stattliche Reihe von englischsprachigen und für westliche Verhältnisse sehr preiswerten Büchern Mar Aprems erschienen, u a. zwei Biographien seiner unmittelbaren Vorgänger als Oberhaupt der nestorianischen Kirche Indiens, namlich der seinerzeit noch aus dem Vorderen Orient nach Indien gesandten Metropoliten Mar Abimalek Timotheos († 1945) und Mar Thoma Darmo († 1969), ferner Bucher uber die nestorianische Missionstätigkeit, die Geschichte der ostsyrischen Kirche in Indien, das Konzil von Ephesus, nestorianische Theologie, Sakramente und schließlich eine Reisebeschreibung (»America Revisited«, 1977) sowie eine Selbstbiographie (»Strange But True«, 1981), beides amusante Bucher, in denen der 1940 in Trichur geborene und bereits 1968 in Bagdad zum Bischof geweihte Schriftsteller aus Leidenschaft mit viel Humor über seine Kindheit, seine Studien in Indien, England und Amerika sowie seine zahlreichen Reisen und vielfältigen kirchlichen Aktivitäten berichtet. Wer diese Biographie gelesen hat, wird sicher auf den schon angekündigten zweiten Teil (»after some years«) gespannt sein! (Vgl. auch oben S 192f)

Hubert Kaufhold

Bairu Tafla, Ethiopia and Germany. Cultural, political and economic relations, 1871-1936. (= Äthiopistische Forschungen. 5.) Wiesbaden, 1981. 326 S.

Das vorliegende Buch steht in einer Reihe ähnlicher Untersuchungen über die Beziehungen verschiedener europäischer Staaten zu Äthiopien (vgl. S. 19, Anm. 1). Wie der Verf. selbst anmerkt, müssen allerdings solche Untersuchungen uber den nationalstaatlichen Rahmen hinausgreifen (hier mit der Einbeziehung Österreichs und der Schweiz zumindest bei den Reisenden und Forschern), um ein geschlossenes Bild der interdependenten Vorgänge zu ermöglichen. Für die deutsch-äthiopischen Beziehungen lagen nur knappe Vorarbeiten vor, so daß der Verf. hier echte Pionierarbeit geleistet hat. Neben reichhaltigem Archivmaterial (s. S. 305-306; daß

die Bestände des Archivs der Reichskanzlei in Potsdam nicht genutzt werden konnten, ist zu bedauern; s. S. 24) setzt er die Tradition seiner einheimischen Geschichtsschreibung in der Ausnutzung mundlicher Quellen (Befragung von Zeitgenossen oder deren Nachkommen, s S. 319 und den Fragebogen S. 25) fort, für die er schon in früheren Arbeiten, besonders aber Bd. 1 der Reihe Äthiopistische Forschungen »A chronicle of Emperor Yohannes IV« (vgl OC. 63. 1979 S. 211) überzeugende Beispiele seines Könnens und des Wertes solcher Quellen gegeben hat. Als Ergebnis solcher Pionierarbeit kann man nicht endgültige Zusammenfassungen und Schlußfolgerungen erwarten, doch ist es dem Verf in seinen »conclusions« (s S 70f.; 143f ; 186) gelungen, große Entwicklungslinien aufzuzeigen und die bestimmenden Faktoren des Verhältnisses zwischen den beiden Ländern zu nennen. Daß Rez dabei nicht immer zustimmen kann, liegt in der Natur der Sache, dies gilt besonders für die Bewertung der deutschen Politik und Diplomatie, die sich auf dem Felde der Beziehungen zum Orient allgemein eher durch Konzeptionslosigkeit, mangelnde Information, Desinteresse, auf das dann überstürzte Aktionen folgten, auszeichnete. Beispiele dafür sind der Versuch eines heiligen Krieges »made in Germany« 1915 im Irak[1] und zur gleichen Zeit die Bemühungen, Äthiopien auf deutscher Seite in den Krieg hineinzuziehen (Hall und Frobenius Missionen; dazu ware der Artikel von Emilio Sailer: Un episodio tragicomico sul Mar Rosso nell'inverno 1914-15 in: Nuova Antologia. ser. 7 vol. 303. 1935 zu ergänzen) Die »conclusions« seien zur einführenden Lektüre des Werks empfohlen; auf ihnen beruht die Gliederung des Buches und sie ermöglichen, die Fülle an biographischen und anderen Einzeldaten, die für den immensen Fleiß und Erfolg des Verfassers zeugen, in das geschichtliche Geschehen einzuordnen Die Hauptteile des Buches sind:

1 German exploration of Ethiopia, 1871-1936. Die drei ihn umfassenden Kapitel sind geographisch nach den Gebieten geordnet, denen jeweils das Hauptinteresse der deutschen Reisenden und Forscher galt. Sie stehen für die »cultural relations« des Titels, unter denen der Verf. neben den Leistungen der Orientalisten auf sprachlichem und historischem Gebiet auch den Beitrag der Naturwissenschaftler zu Erschließung Äthiopiens versteht. Hier ist reiches Material zur Wissenschaftsgeschichte geboten.

2. Diplomatic relations. Diese sind von äthiopischer Seite gekennzeichnet durch das Bemühen um Wahrung seiner Souveränität im Verkehr mit den europäischen Mächten Auf deutscher Seite folgte auf höfliches Desinteresse (stellvertretend dafür Bismarcks Ausspruch: »Meine Karte von Afrika liegt in Europa«; vgl. S. 77) ein gewisses Bemühen um Einflußnahme in Äthiopien; dies im Gefolge der kolonialen Politik in Afrika und der dortigen privaten wirtschaftlichen Initiativen deutscher Gesellschaften und Unternehmer Doch waren diese Bemühungen von vornherein durch die Rücksichtnahme auf Italien (gegen Ende des 19 Jhdts. und in schlimmer Fortsetzung der Tradition 1936) und das eifersüchtige Mißtrauen Englands und Frankreichs gegenüber jeder deutschen Aktion behindert, so daß es letztlich immer bei einer »policy of apathy« blieb.

3. Economic relations. Hier ist das Ergebnis des Verfassers hervorzuheben, daß es deutschen Wirtschaftsunternehmen und Einzelpersonen trotz entscheidender Nachteile im Vergleich zu anderen Staaten gelang, förderliche wirtschaftliche Beziehungen zu unterhalten, wenn auch die ganz großen Unternehmungen im Bergbau und Eisenbahnbau, trotz von äthiopischer Seite gewährter Konzessionen, am mangelnden Kapital scheiterten Auch dieser Teil bietet eine Fülle biographischen Materials auch über Ärzte, Ingenieure, Lehrer, auf das hier nur verwiesen werden kann.

1 Vgl. dazu W. Ende. Iraq in World War I: the Turks, the Germans and the Shi'ite Mujtahid's call for Jihād. In: Proceedings of the ninth congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Amsterdam, 1978 (Leiden, 1981). 57-71

Zu dem 2 Teil uber die diplomatischen Beziehungen werden im Anhang S 187-303 35 ausgewahlte Dokumente in Faksimile und die amharischen auch in englischer Übersetzung geboten Die Serie beginnt mit einem Schreiben von Kaiser Yohannes IV an Kaiser Wilhelm I aus dem Jahre 1872 und endet mit einem französischen Brief des Thronfolgers Tafari Makonnen, des spateren Kaisers Ḫaila Šəllase an den Reichskanzler Marx aus dem Jahre 1924 Leider ist im Text des 2 Teils nicht immer auf die Existenz des betreffenden Dokuments im Anhang verwiesen, auch von dort fehlt ein Verweis auf den entsprechenden Absatz; diese waren für den ausländischen Leser, an die sich doch die englische Abhandlung auch richtet, bei den in Sutterlin handgeschriebenen dt Dokumenten eine wertvolle Hilfe, wie auch eine vollständige Übersetzung der betreffenden Stücke, die Faksimiletafeln S 270 u. 274 sind an der Grenze des Lesbaren

Das Buch wird durch ein reiches Literaturverzeichnis und einen Index abgeschlossen Dem Verf ist fur seine fundierte Abhandlung, die ihrerseits wiederum einen wertvollen Beitrag zu den Beziehungen zwischen Äthiopien und Deutschland darstellt, hohe Anerkennung zu zollen.

Manfred Kropp

Gadla Yohannes Mesraqawi, Vita di Yohannes l'Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata di Paolo Marrassini. (= Quaderni di Semitistica. 10.) Firenze, 1981. CIX, 506 S.

»Wer einen äthiopischen »gadl« (Heiligenvita) gelesen hat, kennt alle« Dieser vielleicht nicht ganz ernst gemeinte Ausspruch eines eminenten Kenners der christlich-orientalischen Literaturen birgt doch einen Kern Wahrheit; er führt v. a. Dingen hin auf die Art, wie diese Literatur zu lesen sei, also auf die Absichten der Schreiber und die Ansprüche der Leser Wer diese Literatur als Quelle für positive Geschichtsschreibung benutzen will, wird freilich zu dem Ergebnis von H. Duensing kommen, daß unter viel Spreu ab und zu ein Goldkorn zu finden sei[1] Dies gilt auch für Yohannes, den Orientalen, einen sonst nicht bekannten Heiligen von, wie der Hrsg schreibt »consistenza storica molto ridotta« (S. XL), für den sich als historischer Kern lediglich eine wahrscheinliche Zuordnung in die Zeit von Zär'a Ya'qob erweisen laßt; er soll der Pate von Ba-eda Maryam gewesen sein (S. XL). Der Hrsg. weist denn auch S. XXIV auf den Weg hin, den er in der Bearbeitung dieser Heiligenvita in mustergültiger Weise gegangen ist · ein Dokument der Kultur- und Sozialgeschichte, dessen absurde Synchronismen, fiktive Genealogien und — für uns zuweilen — unerquickliche Wunder authentischer Ausdruck der mittelalterlichen athiopischen Kultur sind (S XXXIV; zu dem dort angeführten programmatischen Aufsatz von E Patlagean · Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale. In Annales ESC 23 1968 ließe sich v a für die Motivkunde und die literartypische Untersuchung noch anführen H Günter Legendenstudien Köln, 1906). In diesem Sinne einer Einordnung des Gadl in seine Gattung und seine Deutung als Dokument der äthiopischen christlichen Gesellschaft bietet der Hrsg. in Teil II seiner Einleitung (S. XXXIII-CIX) durch die Aufführung zahlreicher Parallelen aus der gesamten athiopischen Hagiographie eine profunde Einführung in diese Literatur und weist zugleich seine enorme Belesenheit auf diesem Gebiet aus

Doch auch in anderer Hinsicht ist das Buch bemerkenswert. Die darin befolgten editionstechnischen Prinzipien und ihre Darlegung sind ein wichtiger Beitrag zur Methodenfrage und

1 Liefert das athiop Synaxar Materialien zur Geschichte Äthiopiens, Göttingen 1900

verlangen eine aufmerksame Lektüre und Diskussion Zunächst hat der Hrsg konsequent den athiopischen Text in Umschrift geboten (»Questo è stato dettato da esigenze tipografiche«, S XI, »transcription is the melody of the future« ist aus ähnlichen Gründen das Urteil mancher Orientalisten). Allerdings entkräftet die technische Entwicklung der Drucktechnik in den letzten Jahren dieses Argument; Lichtsatz wird auch den kompliziertesten Mischsatz wirtschaftlich drucken können und auf dem Gebiet der Schreibmaschine hat schon jetzt die elektronische Typenradmaschine die Kompatibilität verschiedenster alphabetischer Schriftsysteme (arabisch-hebraisch-lateinisch) geschaffen, die technische Vielfalt wird durch sogenannte »Tintenspritzer«, Schreibmaschinen, die selbst die Vielfalt piktographischer Schriften bewältigen können, in nachster Zeit noch vergrößert werden Zum zweiten ist die äthiopische Schrift ja keine tote Schrift, sondern noch heute die Gebrauchsschrift Äthiopiens. Rez gesteht, daß ihm das Lesen des Umschrifttextes wesentlich schwieriger als die Lektüre eines vergleichbaren Originaltextes gefallen ist Abgesehen von den Krücken, derer die Lateinschrift zur Wiedergabe solcher Texte bedarf — und die so leicht und oft vergessen werden — sind die etymologischen Probleme die ein Ge'ez-Text aus einer Zeit, in der Ge'ez eine tote, von anderen lebenden Semitensprachen beeinflußte Sprache war, weit davon entfernt, gelöst zu sein; dazu kommen die Inkonsequenzen der traditionellen Aussprache. Schließlich verwundert, daß der Hrsg., der sein Augenmerk doch auf Fragen der Textkritik gerichtet hat, vergessen konnte, wie stark die optische Form der Schrift in die Problematik der Textkritik eingebunden ist Erinnert sei nur an die psychologischen Forschungen von Jakob Stoll: Zur Psychologie der Schreibfehler. In: Fortschritte der Psychologie, 2. Leipzig, 1914. Aus dem Erscheinungsbild der Schrift lassen sich viele Schreibfehler ableiten und typisieren, womit eine methodische Hilfe für Textrekonstruktion und Emendation gegeben ist. Rez hat eine Liste solcher Fehlertypen für das Äthiopische angefertigt; sie leistet gute Dienste. Wer die Schwierigkeiten der Bearbeiter mittelalterlicher Text bedenkt, Textkorruption und wahrscheinliche Emendation aus den Besonderheiten der jeweiligen Schrifttypen in den Hss. zu erklären, die heute nicht mehr prasent sind, sollte als Editor orientalischer Text nicht den Vorteil der Originalschrift verschenken.

Zur Texterstellung folgt der Hrsg. der textkritischen Methode, wie sie von P. Maas formuliert wurde; nach Erstellung eines Stemmas für die vier benutzten Hss. bietet er einen eklektischen Text mit einem sehr anschaulichen, positiven Apparat. Die Stemmatik ist nach langen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen durch Arbeiten wie A Kleinlogel. Das Stemmaproblem, in · Philologus. 112.1968. 63-82. und J. Froger: La critique des textes et son automatisation. Paris, in ihrer Bedeutung unterstrichen worden. Doch gilt es, jeden Einzelfall zu sehen. In dem vorliegenden Text, der durch vier sich relativ nahestehende Textzeugen belegt ist, deren stemmatische Anordnung zudem bifide ist, kann das Stemma recht oft nicht über die einzusetzende Lesart entscheiden, so daß andere Kriterien, wie Grammatik oder Sinnzusammenhang den Ausschlag geben. Die Hs B als Grundtext, bei dem alle notwendigen Eingriffe evtl durch Klammern kenntlich gemacht sind, verbunden mit einem negativen Apparat wäre evtl. eine weniger aufwendige und zugleich dem Textproblem angemessene Lösung Die letzten Einwände, die z.T. wohl auch Ermessensfragen sind, sollen nicht den Blick auf die vorzügliche und gerade in der Methodenfrage anregende Leistung des Hrsgs verstellen.

Manfred Kropp

Josef Hartmann, Amharische Grammatik (Äthiopistische Forschungen Bd. 3), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, 507 Seiten, 2 Depliants, 290,— DM

Fast genau hundert Jahre nach der ersten großen Pionierleistung eines deutschen Orientalisten auf dem Gebiet der amharischen Sprachwissenschaft (Franz Praetorius, Die amharische Sprache, Halle a d.S. 1878-79) bietet Josef Hartmann im vorliegenden Band als Frucht seines über zehnjährigen Studien- und Lehraufenthaltes in Äthiopien eine umfassende, systematische amharische Grammatik, die allen Ansprüchen moderner Linguistik und wissenschaftlicher Darstellungsweise gerecht wird. Die Methode des Autors, von den kleineren linguistischen Einheiten systematisch zu den jeweils grösseren vorzuschreiten, d.h. vom Phonem zum Morphem, vom Morphem zum Syntagma, vom Syntagma zum Satz und Satzgefüge, verdient Beachtung.

In zehn großen Kapiteln behandelt der Autor 1 den Phonembestand (S. 47-51), 2. die Schrift (S 52-59), 3 die Lautveränderungen (S 61-81); besonderen Raum nimmt 4. die Darstellung des Verbums ein (S 83-212) Der Autor folgt nicht dem zur Darstellung des Verbs in den semitischen Sprachen angewandten klassischen Schema, sondern führt zweckmäßigerweise ein neues, klareres System von 8 Verbklassen mit 11 Subklassen ein, mit Hilfe dessen jede Wurzel sofort eingeordnet werden kann Sehr praktisch sind die zwei Depliants am Anfang und Ende des Bandes, wo das Verbalsystem mit einem Blick erfaßt werden kann. Das Problem der Gemination, das ja besonders oft bei den amharischen Verben vorkommt und für den Anfänger immer ein Problem darstellt, wird in der vorliegenden Grammatik so gelöst, daß durchgehend über dem betreffenden Konsonant zwei diakritische Punkte angebracht sind. Dankenswerterweise werden im Abschnitt über das Verbum viele Beispiele angeführt, um zu zeigen, zu welcher Klasse das einzelne Verbum gehört Allein diese Beispiele stellen schon ein enorm umfangreiches Vokabular dar

Der Autor behandelt 5 mit vielen Beispielen ahnlich umfangreich das Nomen (S. 213-315); es folgt 6. das Adverb (S. 316-25), 7. die Präposition (S. 326-50), 8 die Konjunktion (S. 351-64), 9 Satzäquivalente (S 365-66) und 10. mit sehr aufschlußreichen Beispielen und Satzmodellen die Syntax (S. 367-457). Auf vier Seiten wird abschließend die Interpunktion behandelt (S 458-61)

Die umfangreichen Register enthalten 1. eine Erklärung der grammatischen Fachausdrücke, 2 eine Liste der grammatischen Morpheme, 3. eine Liste der Wortbildungsmorpheme, 4. Funktionswörter und 5. ein Sachregister. Die Bibliographie am Anfang des Bandes beinhaltet alle wichtigen, bisher erschienen Studien zur amharischen Sprache

Im Rahmen dieser Kurzbesprechung ist es unmöglich, alle Besonderheiten und Positiva des vorliegenden Pionierwerkes zu beschreiben. Jeder Benutzer der Grammatik — nicht nur der Studienanfänger — wird dankbar vermerken, daß alle amharischen Wörter und Begriffe sowohl in Originalschrift wie auch stets in einer konsequent durchgeführten Umschrift gegeben sind, womit jede Unklarheit von vorneherein ausgeschlossen ist. Ein weiteres Positivum mag vermerkt werden. Es handelt sich hier nicht um eine abstrakte, fleischlose Sprachlehre in unverstandlichem Linguisten-Kauderwelsch, sondern um ein umfassendes, systematisches Nachschlagewerk, in dem man auf alle Fragen eine klare Antwort findet, zudem bietet es einen reichen Wortschatz, was für jeden Studenten des Amharischen von großem Nutzen ist, da er stufenweise mit dem umfangreichen Vokabular dieser Sprache vertraut gemacht wird Von einigen minutiösen Kleinigkeiten abgesehen ist die vorliegenden Grammatik fast druckfehlerfrei. Der Rezensent, der das Entstehen des Werkes mitverfolgt hat, kann nur der Hoffnung Ausdruck geben, daß die Hartmann'sche Grammatik als Grundinstrumentarium zum Studium des Amharischen weiteste Verbreitung findet.

Bernd Manuel Weischer

Hans Wilhelm Lockot, Bibliographia Aethiopica: Die äthiopienkundliche Literatur des deutschsprachigen Raumes. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982. 441 S., 8°, Äthiopistische Forschungen 9, DM 130,—.

Die vorliegende 7779 Titel umfassende Bibliographie, die alle bis zum 31 12 1979 erschienenen Veröffentlichungen berücksichtigt, zeigt, wieviel die Äthiopistik im weitesten Sinn deutschen, österreichischen und schweizerischen Forschern zu verdanken hat Daruber hinaus gehört sie als eines der grundlegenden Arbeitsinstrumente in die Hande eines jeden, der sich wissenschaftlich mit einem der zahlreichen Aspekte Äthiopiens beschäftigt. Die Bibliographie ist in 54 Sachgebiete aufgeteilt, wie z.B Landeskunde, Botanik, Zoologie, Äthiopische Geschichte (in sechs Abschnitten), Kunst, Musik, Äthiopische orthodoxe Kirche, Semitische Sprachen Äthiopiens, Handschriften, Liturgische, theologische und kirchengeschichtliche Literatur, Amharische Literatur, Soziologie und Politologie, Wirtschaft, Landwirtschaft und Forstwesen Auch sind die an die Äthiopistik angrenzenden Gebiete aufgenommen, wie etwa Semitistik und vergleichende Sprachwissenschaft, Sabäistik, Republik Somalia · Politische Geschichte, Republik Somalia Wirtschaft, Kultur und Entwicklungsgeschichte

Daß der eine oder andere Titel auch unter einem anderen Sachgebiet subsumiert werden könnte, ist verstandlich und tut der Bibliographie keinen Abbruch Ein Personen- bzw Autorenregister von 74 Seiten erleichtert das Finden bzw. Wiederfinden von Titeln und Rezensionen (letztere könnten noch um einige vermehrt werden) Ein zweites Register der vorkommenden Zeitschriften, Reihen und Sammelwerke, die in der Bibliographie natürlicherweise nur in Abkürzungen erscheinen und mit einem vorgestellten (S 17-22) Abkürzungsverzeichnis entschlüsselt werden können, schließt den umfangreichen Band ab.

Der gesamte Text der Bibliographie sowie Abkürzungsverzeichnis und Register sind in je zwei Kolumnen pro Seite gesetzt, was den Überblick ungemein erleichtert, die angewandten Drucktypen sind verständlicherweise klein, aber noch groß genug, um mühelos gelesen zu werden, man hätte sonst die Bibliographie in zwei Bänden unterbringen müssen, was unpraktisch gewesen ware. Man kann nur hoffen, daß für den angelsachsischen sowie romanischen Sprachbereich (franz., ital., port.) in absehbarer Zeit ähnliche Bibliographien zur Verfügung stehen, daß das Wissenschaftsgebiet 'Äthiopien' mehr oder weniger abgedeckt wäre Wir danken dem Autor der vorliegenden Bibliographie für seine langjährigen Mühen und Vorarbeiten, ohne die dieser beeindruckende Band nicht zustande gekommen wäre.

Bernd Manuel Weischer

Heinrich Rohrbacher, Materialien zur georgischen Bibliographie: deutsches Schrifttum. Mit einem Vorwort von Karl Horst Schmidt, Bonn (Habelt) 1981, 157 S., 25,— DM.

Auch wenn die deutschen Beziehungen zum Kaukasus und zu Georgien alt und eng sind, woran K. H. Schmidt in seinem Vorwort erinnert, so uberrascht die Fülle der · deutschsprachigen einschlägigen Literatur doch: die vorgenannte Bibliographie umfaßt nicht weniger als 2086 Titel (Bücher, Beiträge in Büchern, Zeitschriften und Zeitungen sowie kartographische Veröffentlichungen und bibliographische Hilfsmittel)! Diese Menge des zusammengetragenen Materials beruht darauf, daß Rohrbacher dankenswerterweise auch entlegene Werke und Zeitschriften, in denen etwas über Georgien steht, berücksichtigt hat Dabei hat er nicht nur nach Sekundärquellen gearbeitet, sondern in der Regel die betreffenden Werke vor Augen gehabt Seine Leistung kann nicht hoch genug eingeschatzt werden, weil die verzeichneten Veröffentlichungen keineswegs alle in Mitteleuropa, sondern auch in Georgien und anderswo erschienen

und damit teilweise schwer zuganglich sind, zumal die hiesigen Bibliotheken im Krieg Verluste erlitten haben Das nun vorliegende Werk geht deshalb nicht nur in Bezug auf den Umfang über die von Rohrbacher 1959 in der Zeitschrift Bedi Kartlisa (Bd. VI-VII, S. 105-144) veröffentlichte Bibliographie (mit 875 Titeln) hinaus

Die in alphabetischer Anordnung aufgeführte Literatur wird durch Querverweise und vor allem ein ausführliches Register erschlossen Soweit das aufgrund von Stichproben gesagt werden kann, sind die Angaben absolut zuverlassig

Im Hinblick auf die Schwierigkeiten, die bei einer so umfassend angelegten Bibliographie zu bewaltigen waren, kann es nicht ausbleiben, daß der eine oder andere Titel fehlt Dies tut ihrer Vollstandigkeit und der eindrucksvollen Leistung Rohrbachers keinen Abbruch Es wird deshalb niemand als Kritik mißverstehen, wenn der Rez im folgenden einige weitere Titel nachtragt, die er mehr oder weniger zufällig kennt .

Ebanoidse, Alexander, Hochzeit auf imeretisch Aus dem Russ übersetzt von W und E Ahrndt, Berlin-Weimar 1979, 286 S (bb-Taschenbuch Nr. 433)

Eid, Volker, Das Königreich Georgien und seine große Zeit unter David III. und Tamar. — In Die Karawane. Vierteljahreshefte fur Lander- und Völkerkunde, 18. Jahrgang 1977, Heft 4, Ludwigsburg 1978, 67-100

Georgische Kurzerzahlungen (W Pschawela Rehkitzchen erzahlt; ders.: Die Natur, I. Tschawtschawadse . Der Jäger), hrsg. von L. Pape-Gegelaschwili, U Pape und N. Dschanelidse, Itzehoe 1976, 32 S

Glaube in der 2. Welt Zeitschrift für Fragen von Religion, Atheismus und Menschenrecht, 5 Jahrgang, Nr 10 (Themaheft Georgien), Küsnacht-Zürich 1977.

Natadse, N und Zaischwili, S., Schota Rustaweli und sein Poem. Aus dem Georg übers von N Amaschukeli und I. Kantschaweli, Tbilisi 1966, 148 S.

Sulakauri, Artschil, Die Wellen treiben zum Ufer — In: Erlesenes 3. Kaukasische Novellen, Berlin 1978, 288-311

Tschikowani, Simon, Im Ornament der Platanen. Gedichte. Ausgewählt von N. Ruchadse unter Mitarbeit von E. Erb. Mit einem Nachwort von E. Erb, Berlin 1970, 90 S.

Die Erstellung einer umfangreichen Bibliographie ist eine mühsame und zeitraubende Sache, die so leicht niemand auf sich nimmt. Umso mehr schulden alle, die sich mit Georgien befassen, Rohrbacher Dank dafür, daß er dieses nützliche Hilfsmittel geschaffen hat. Es bleibt zu hoffen, daß er zu gegebener Zeit eine Fortsetzung der Bibliographie veröffentlichen kann.

Hubert Kaufhold

Dorothee Renner, Die koptischen Textilien in den Vatikanischen Museen (Monumenti Musei e. Gallerie Pontificie, Reparto per l'arte bizantina medioevale e moderna, Pinacoteca Vaticana, Kataloge Bd. 2), XI, 154 S., 6 Farbtaf., 56 Taf.; Wiesbaden 1982: Franz Steiner Verlag GmbH.

Dies., Die Textilien in der Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jg. 1982 Nr. 2), 28 S., 1 Farbtafel, 12 Taf.; Wiesbaden 1982: Franz Steiner Verlag GmbH.

Wer die keineswegs unkomplizierte Struktur der Vatikanischen Museen nicht kennt, könnte vermuten, es handele sich bei dem erstgenannten Katalog um die Erfassung aller »koptischen« Textilien in ihnen. Daß dem nicht so ist, erfährt der Leser aus der Anm 1 auf S. 3. Die

Bestande des Museo Etnologico Missionario und des Museo Sacro der Bibliotheca Vaticana (ehem. Studiensammlung R. Pfister) sollen gesondert publiziert werden

Die Verf. hat sich durch den Katalog der koptischen Stoffe im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg schon vor Jahren als eine gute und an Materialkenntnis reiche Sachverständige ausgewiesen. Die stupende Vertrautheit mit den kaum überschaubaren Massen koptischer Textilien in den über die Welt vertreuten Sammlungen ist auch in dem vatikanischen Katalog das vor allem ins Auge fallende Merkmal Der Katalog ist fur jedes Stück gleicherweise folgendermaßen aufgebaut: Inventar-Nr., Format, Material und Technik, Farbe, Zustand, Beschreibung, Vergleiche, Datierung und Zuweisung (womit die örtliche Herkunft gemeint ist), falls möglich, schließt die Angabe von Literatur die Besprechung des jeweiligen Stückes ab Das ist eine vorbildlich exakte Weise, einen solchen Katalog zu erstellen — und bei dessen Durcharbeitung begegnet man der erwähnten umfassenden Materialkenntnis

Die hier vorgelegte Sammlung stammt größtenteils aus den von A Gayet im Auftrage von É. Guimet in Antinoopolis durchgeführten Grabungen, von deren Funden Guimet dem Vatikan als Geschenk die Mumie mit der Mumienhülle Kat Nr 1 »avec toutes les étoffes à symboles chrétiens qui l'entouraient« überließ. Im einleitenden Teil gibt die Verf eine durch exakte Vergleiche abgesicherte (1 Herkunft der Sammlung) Übersicht über das, was aus Guimets Stiftung stammen dürfte Andere Teile gehörten ursprünglich zur Sammlung Carlo Grassi, Kairo. Bei manchen der übrigen Stücke ist nicht bekannt, wie sie erworben wurden

Es folgen zwei weitere einführende Abschnitte 2 Zur Herleitung der Motive unter besonderer Berucksichtigung der Stoffe aus Antinoë, 3 Werkstatten in Antinoë Beide Abschnitte sind recht überzeugend, wenn auch der Ertrag an neuer Erkenntnis nicht sehr groß ist

Der 4. einleitende Abschnitt »Datierung« wäre im Interesse der Forschung zweifellos der wichtigste und interessanteste. Aber er enttauscht. Schon die erste Datierung, die der Mumienhulle, ist nicht restlos überzeugend, denn die Frisur, nach der die Verf. datiert, kommt bei Fausta († 326) wieder vor, vgl. dazu meinen von der Verf. zitierten Aufsatz und das unter dem Trierer Dom ausgegrabene Bild einer jungen Frau mit Schmuckschatulle sowie das der Dame mit dem Spiegel, das Th. K Kempf als Bildnis Faustas deutet (Das Haus der heiligen Helena, Neues Trierisches Jb 1978, Beiheft) Was die malerische Qualitat anlangt, stehen beide technisch so verschiedenen Malereien auf gleicher Höhe. Im übrigen kommt bei der Verf die in der klassischen wie der christlichen Archaologie langst überwundene Dekadenztheorie durch je ferner der Antike, desto jünger Mit welchem Recht eigentlich nimmt man 1. das Nilland von den sog Renaissancen der frühbyzantinischen Zeit aus, gehörte es doch bis zur persischen Eroberung 619 ungestört zum Oströmischen Reich (Byzanz), und 2. nicht zur Kenntnis, daß es von zwei kulturell, sprachlich wie in ihrem Rechtsstatus unterschiedlichen Bevölkerungsschichten bewohnt wurde? Ließe sich nicht vielleicht doch manche Ferne zur Antike daraus erklären, daß da wirklich Kopten am Werke waren, wahrend das Antikisieren von »Griechen« stammt, die ja bekanntlich nur in ihrer Sprache und ihrem Rechtsstatus Griechen waren? Darf man ganz übersehen, daß gerade Antinoë der einzige Ort war, wo die Heirat zwischen den beiden Bevölkerungsteilen ohne Nachteil möglich war, woraus man durchaus das Vorkommen wirklich koptischer Textilien erklaren könnte? Ich hatte vor 20 Jahren mit meinem Buch über die koptische Kunst einen Anstoß zum Nachdenken über diese Probleme geben zu können gehofft, offenbar vergeblich.

Das kleine Heft über die Sammlung des Prinzen von Sachsen in Mainz ist im Vergleich zu dem großen Katalog nur deswegen einer Erwähnung wert, weil diese mehr zufallig zusammengekommene Kollektion von 18 kleinen Fragmenten Stücke aus der Zeit des Mittleren Reiches bis zur Mamelukenzeit und zwei vielleicht palmyrenische Bruchstücke enthält. Ansonsten gilt auch hier das oben Gesagte.

Klaus Wessel